

**DR. M. Afif Anshori, M.Ag.**



# **TASAWUF**

## **SYAIKH SITI JENAR**

### **DALAM KEPUSTAKAAN JAWA**



**DR. M. Afif Anshori, M.Ag.**

# **TASAWUF**

## **SYAIKH SITI JENAR**

### **DALAM KEPUSTAKAAN JAWA**



# **TASAWUF**

## **SYAIKH SITI JENAR**

### **DALAM KEPUSTAKAAN JAWA**



Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

**Dr. M. Afif Anshori, M.Ag**

Tasawuf Syaikh Siti Jenar dalam Kepustakaan Jawa / M. Afif Anshori,  
—cet.1.— Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2014.

xviii + 552 hlm., 24 cm.

ISBN: 978-602-8686-32-7

1. Ilmu Tasawuf

1. Judul

© Hak cipta Dilindungi oleh undang-undang

Memfotocopy atau memperbanyak dengan cara apapun sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin penerbit dan Penulis, adalah tindakan tidak bermoral dan melawan hukum.

Tasawuf Syaikh Siti Jenar dalam Kepustakaan Jawa

Setting Layout: Tim Idea Press Yogyakarta

Desain Cover: Fatkhur Roji

Cetakan Pertama; Mei 2014

Penerbit: Idea Press Yogyakarta

Dicetak Oleh: CV. Idea Sejahtera

Alamat: Jl. Amarta, Diro RT 58, Pendowoharjo, Sewon, Bantul, Yogyakarta

Tlp: 0274-6466541, 0817263952

E-mail: idea\_press@yahoo.co.id



## Kata Pengantar

---

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله والشكر لله الصلوة  
والسلام على رسول الله سيدنا ومولانا محمد ابن عبد  
الله وعلى آله وصحبه ومن والاه ولا حول ولا قوة إلا  
بالله. أما بعد:

**P**enyebaran Islam di Nusantara, terutama di Jawa, pada beberapa abad silam tidak pernah menimbulkan gejolak sosial yang berarti. Paling tidak ada dua alasan mengapa hal itu terjadi: *pertama*, karena kepiawaian para muballigh yang sangat persuasif dan akomodatif terhadap budaya lokal dalam melakukan transformasi ajaran Islam. *Kedua*, corak Islam yang disebarkan bersifat sufistik, bukan normativistik, yang lebih menekankan esensi ajaran melalui pendekatan esoterik. Pada yang disebut terakhir ini tidak menyandarkan diri pada simbol-simbol "Arabic", melainkan mengakomodasi idiom-idiom lokal, seperti istilah sembahyang, puasa, ngaji, dll.



Pada proses berikutnya, ajaran-ajaran Islam yang sufistik tersebut mengalami "Jawanisasi", karena dikembangkan oleh para ulama lokal dengan menggunakan bahasa Jawa. Oleh karena masyarakat Jawa pada umumnya lebih menguasai bahasa lisan (*oral language*), daripada bahasa tulisan, maka pengajaran Islam lebih banyak menggunakan tembang, yang kemudian secara turun temurun menjadi tradisi lisan (*oral tradition*). Bagi mereka yang menguasai tulisan, tradisi lisan tersebut ditulis menggunakan aksara Jawa yang menjadi warisan lestari bagi generasi selanjutnya.

Salah satu warisan kepustakaan Jawa yang berisi ajaran Tasawuf tersebut adalah *Serat Syekh Siti Jenar* yang ditulis dalam berbagai versi, yang masing-masing versi memiliki alur cerita yang berbeda. Pokok permasalahannya bukan pada alur cerita maupun eksistensi "sang tokoh", melainkan pesan-pesan simbolik sufistik yang sesungguhnya menarik untuk dikaji dan diteliti. Inilah salah satu alasan mengapa penelitian naskah ini patut dipublikasikan, agar masyarakat pembaca dapat mengerti dan memahami khazanah kepustakaan Jawa yang sarat dengan nilai sufistik, yang dalam kurun waktu yang lama dijadikan pedoman moral dan *way of life* bagi masyarakat Jawa.

Selain atas karunia dan pertolongan Allah SWT. penyelesaian buku ini dapat terlaksana berkat dorongan dan bantuan dari berbagai pihak, baik moril maupun materiil. Oleh karena itu, dari lubuk hati terdalam, penulis menyatakan rasa terima kasih yang tiada terhingga kepada semua yang telah berbuat baik, teristimewa kepada:

*Pertama*, kedua orang tua penulis: Ayahanda Muhammad Anshor (alm) dan Ibunda Siti Rochimah, yang senantiasa memberikan hadiah "Fatihah" setiap ba'da maghrib kepada putra putrinya, agar kelak menjadi mukmin yang shalih, dan bermanfaat bagi nusa, bangsa dan agama.

*Kedua*, yang terhormat Prof. DR. H.M. Ardhani, guru besar Tasawuf yang sangat concern dengan kepustakaan Jawa dan dengan tulus hati memberikan perhatian, dorongan dan bimbingan ilmiah yang cermat, termasuk menunjukkan naskah-naskah lama kepada penulis, sehingga dapat menambah cakrawala wawasan kajian ini.

*Ketiga*, Prof. DR. H. Bambang Pranowo, yang telah berkenan memberikan Kata Pengantar buku ini serta koreksi, arahan dan bimbingan, di tengah kesibukan beliau yang teramat padat selaku Staf Ahli Menteri Pertahanan.

*Keempat*, semua guru, pengajar, pendidik, ustadz, kyai dan dosen yang telah berjasa mendidik dan mengembangkan wawasan ilmiah dan diniyah penulis di: SDN Garung I, PGAN Wonosobo, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, IAIN Sumatera Utara Medan, *wabil khushûsh* kepada Al-Maghfurullah Rama K.H. Muhaiminan Gunardho (alm) di Pondok Pesantren Kyai Parak Temanggung, yang telah memberikan bimbingan spiritual kepada penulis.

*Kelima*, yang tercinta adinda Ahmad Baihaqi serta Ika di Wonosobo yang telah membantu melakukan transliterasi naskah dan pengumpulan bahan. Juga adinda DR. Ainal Ghani, SH., M.Ag. di Bandar Lampung yang senantiasa dapat diajak berdiskusi tentang tasawuf.

*Keenam*, Mas Agus Sunyoto di Pakisaji Malang Jawa Timur, yang telah menunjukkan sejumlah referensi dan naskah sehingga membuka cakrawala penulis. Juga, yang tersayang Adinda Raden "Elang" Trisno Riyadi dari trah Kesultanan Cirebon, yang telah memberikan sejumlah naskah Kacirebonan kepada penulis.

Kepada semuanya, baik yang telah disebutkan di atas maupun yang tidak mungkin disebutkan satu persatu, dari lubuk hati terdalam, penulis menghaturkan terima kasih yang tiada terhingga, dan berdo'a kiranya Allah SWT. berkenan memberikan balasan yang lebih indah, dan dicatat sebagai amal shalih. *Amin ya rabbal 'alamin.*



Sangat disadari, bahwa penelitian ini sebagai hasil karya penulis yang *dha'if*, tentu tidak luput dari kelemahan dan kekurangan yang belum terinsafi. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati, saran, tanggapan, koreksi yang konstruktif, sangat diharapkan dari sidang pembaca yang terhormat, demi penyempurnaan tulisan ini kelak, *insya Allah*. Kiranya tulisan ini bermanfaat bagi penulis maupun sidang pembaca yang terhormat, dan dapat dijadikan sumbangsih dalam khazanah pemikiran Islam di Indonesia.

Bandarlampung, 2014  
Penulis,

M. Afif Anshori

## Syekh Siti Jenar Di Tengah Dunia Modern

---

**Prof.DR. H. M. Bambang Pranowo**

Umat beragama dalam menjalankan agamanya mempunyai dua kecenderungan ekstrim. Pertama terlalu ekstrim ke ajaran-ajaran yang bersifat syariat. Kedua, terlalu ekstrim ke ajaran-ajaran yang bersifat hakikat. Di awal-awal penyebaran agama Islam, kecenderungan pertama yang menonjol. Dalam perjalanannya, setelah agama Islam bersentuhan dengan ajaran-ajaran agama yang lebih tua seperti Hindu, Buddha, Zoroaster, dan agama-agama kuno lainnya, kecenderungan kedua makin bertambah. Bahkan kemudian timbul ajaran-ajaran ekstrim yang bersifat hakikat dengan menihilkan ajaran-ajaran yang bersifat syariat. Dalam kehidupan modern, kedua kecenderungan itu pun tetap eksis. Para santri modern, misalnya,

banyak sekali yang mengikuti kecenderungan yang pertama. Tokoh-tokoh Islam modernis seperti KH Ahmad Dahlan, Hasan Bandung sampai M Natsir dan Buya Hamka lebih masuk ke dalam kecenderungan pertama. Meskipun Buya Hamka menulis buku-buku bertema tasawuf – antara lain yang paling fenomenal, *Tasawuf Modern* – namun karya Buya Hamka masih tetap terikat ketat dengan syariat. Bagi Buya Hamka, tiada seseorang bisa mencapai hakikat tanpa melalui syari'at. Karena itu, pandangan-pandangan tasawuf Buya Hamka masih diterima dengan baik oleh "kalangan syari'at". Jika dirunut lebih jauh, pandangan-pandangan tasawuf Buya Hamka masih berada dalam koridor "Islam Syariat" yang diajarkan ulama-ulama terdahulu, khususnya ulama salaf.

Ini berbeda misalnya, dengan tokoh sufi, seperti Jalaludin Rumi. Rumi, yang lebih besar kecenderungannya pada ajaran hakikat. Syair-syair Rumi yang terkumpul dalam *Mastnawi*, menunjukkan kecenderungan ke arah hakikat. Namun demikian, ajaran-ajaran tasawuf Rumi, masih bisa diakui oleh kalangan syari'at karena masih merujuk pada koridor Alquran meski diperluas maknanya. Rumi, sebagaimana para ulama hakikat, sebetulnya sudah menunjukkan kecenderungan *fana fil al-Ilah* (lebur bersama Allah), namun terbungkus dalam puisi-puisi yang indah sehingga "persimpangannya" dengan kaum syari'at kabur. Di samping itu, ada anggapan, dalam dunia puisi, makna yang terkandung dianggap berbeda dengan makna yang tertulis. Karena itu, ulama syari'at masih bisa memaafkannya. Ke belakang, penyair Mohamad Iqbal mempunyai kecenderungan kuat ke arah hakikat. Namun berkat kepiawaian Iqbal dalam membungkus pandangan-pandangan kesufiannya yang "menyatu dengan Tuhan" penyair India ini pun selamat dari kutukan ulama syari'at. Bahkan Iqbal kemudian dipuji sebagai bapak inspirator pembentukan negara Islam Pakistan, walaupun Pakistan yang berdiri sekarang, jauh sekali dari pandangan Iqbal tentang Islam.

### Syekh Siti Jenar

Melihat dua ekstrimitas pandangan di atas, tampaknya kedua pihak – kelompok ekstrim syari'at dan hakikat, masih bisa dipertemukan. Al-Hallaj, misalnya, sufi yang terkenal dengan konsep "*fana fillah*" masih bisa diterima sebagian kalangan Islam. Tapi berbeda dengan ekstrimitas pandangan tasawuf tokoh Syekh Siti Jenar. Sebagian besar umat Islam, tidak bisa menerimanya. Jika pun ada yang menerima, itu pun hanya sebuah eksplorasi untuk memperkaya khasanah ajaran-ajaran tasawuf.

Salah satu ajaran Syekh Siti Jenar yang menarik dan kontroversial adalah tentang kematian. Hampir semua agama memandang kematian adalah terlepasnya ruh dari jasad untuk menuju kepada Tuhan. Transformasinya bisa melalui proses reinkarnasi, kebangkitan di alam kubur, hidup di alam barzakh, dan lain-lain, tergantung dari pandangan ajaran agamanya. Tapi tidak demikian pandangan Siti Jenar: kehidupan dunia adalah alam kematian. Dunia adalah alam kubur dan jasad adalah sebuah terali besi yang menahan jiwa berada di dunia dan merasakan kesusahan di dunia seperti haus, lapar, dan kesedihan.

Hakikat hidup, tulis Siti Jenar, adalah kekal selamanya dan tidak tertimpa kematian. Hidup yang sebenarnya adalah tanpa raga, telanjang dalam frekwensi murni. Hidup adalah kehidupan ruh. Sampai di sini, mungkin ajaran Siti Jenar, masih bisa dimaklumi. Ini karena kitab-kitab suci secara tersirat menyebutkan hal seperti itu. Dalam Alqur'an, misalnya, banyak ayat yang menyatakan bahwa kehidupan dunia hanya main-main, sementara, dan pasti hancur. Kehidupan akhiratlah yang kekal. Namun demikian, yang menarik, ajaran-ajaran Siti Jenar ditransformasikan kepada dirinya.

Siti Jenar menganggap dirinya inkarnasi dari Tuhan, Dzat yang Luhur, Sakti, abadi, berkelana ke mana-mana, dan bergerak tanpa batas. Siti Jenar tidak menyembah Tuhan,



### Syekh Siti Jenar

Melihat dua ekstrimitas pandangan di atas, tampaknya kedua pihak – kelompok ekstrim syari'at dan hakikat, masih bisa dipertemukan. Al-Hallaj, misalnya, sufi yang terkenal dengan konsep "*fana fillah*" masih bisa diterima sebagian kalangan Islam. Tapi berbeda dengan ekstrimitas pandangan tasawuf tokoh Syekh Siti Jenar. Sebagian besar umat Islam, tidak bisa menerimanya. Jika pun ada yang menocrima, itu pun hanya sebuah eksplorasi untuk memperkaya khasanah ajaran-ajaran tasawuf.

Salah satu ajaran Syekh Siti Jenar yang menarik dan kontroversial adalah tentang kematian. Hampir semua agama memandang kematian adalah terlepasnya ruh dari jasad untuk menuju kepada Tuhan. Transformasinya bisa melalui proses reinkarnasi, kebangkitan di alam kubur, hidup di alam barzakh, dan lain-lain, tergantung dari pandangan ajaran agamanya. Tapi tidak demikian pandangan Siti Jenar: kehidupan dunia adalah alam kematian. Dunia adalah alam kubur dan jasad adalah sebuah terali besi yang menahan jiwa berada di dunia dan merasakan kesusahan di dunia seperti haus, lapar, dan kesedihan.

Hakikat hidup, tulis Siti Jenar, adalah kekal selamanya dan tidak tertimpa kematian. Hidup yang sebenarnya adalah tanpa raga, telanjang dalam frekwensi murni. Hidup adalah kehidupan ruh. Sampai di sini, mungkin ajaran Siti Jenar, masih bisa dimaklumi. Ini karena kitab-kitab suci secara tersirat menyebutkan hal seperti itu. Dalam Alqur'an, misalnya, banyak ayat yang menyatakan bahwa kehidupan dunia hanya main-main, sementara, dan pasti hancur. Kehidupan akhiratlah yang kekal. Namun demikian, yang menarik, ajaran-ajaran Siti Jenar ditransformasikan kepada dirinya.

Siti Jenar menganggap dirinya inkarnasi dari Tuhan, Dzot yang Luhur, Sakti, abadi, berkelana ke mana-mana, dan bergerak tanpa batas. Siti Jenar tidak menyembah Tuhan,

melainkan hati nuraninya. Sebab segala sesuatu yang terjadi pada dirinya, berasal dari hati nurani, dan itulah perwujudan Tuhan.

Segala sesuatu yang terjadi adalah ungkapan dari kehendak Dzat Allah. Dan Allah atau sang Hyang Sukma ada pada diri manusia. Karena itulah, wujud lahiriah Siti Jenar adalah Muhammad. Muhammad itu suci karena merupakan manifestasi Tuhan.

Siti Jenar memandang bahwa manusia itu jelmaan Tuhan. Alam semesta adalah makrokosmos. Dan makrokosmos ini mewujudkan pula pada mikrokosmos. Sepintas pandangan Siti Jenar itu aneh. Tapi bila dilihat dari aspek pengetahuan modern, apa yang diajarkan Siti Jenar – menyatunya makro dan mikrokosmos adalah benar. Dalam ilmu fisika modern misalnya, Einstein menganggap bahwa atom – benda terkecil dalam alam fisik – adalah replika dari bentuk makrokosmos. Pergerakan elektron dalam atom misalnya, sama dengan pergerakan bintang-bintang di jagad makrokosmos. Karena itulah, jika dunia ilmu pengetahuan modern mengkaji ajaran-ajaran tentang alam, ruh, dan ketuhanan dari Siti Jenar, maka bisa saja diterima.

Persoalannya, kenapa demikian kontroversial “kehidupan” Siti Jenar? Itulah politik kekuasaan. Nancy K. Florida dalam disertasi yang berjudul “Menyurat Yang Silam dan Menggurat Yang Menjelang” (1995) menulis: Di antara ketiga empu Jawa (Syekh Siti Jenar, Syekh Malang Sumirang, Ki Ageng Pengging), Syekh Siti Jenarlah yang paling dikenal. Syekh Siti Jenar terkenal sebagai wali pembangkang yang paling utama di Jawa bahkan hingga saat ini. Dialah tokoh yang menyebarluaskan pengetahuan esoteris eksklusif yang keluar dari *pakem* elit politik spiritual ke tengah masyarakat luas. Karena itu, para wali merasa terpanggil untuk memusnahkan Syekh Siti Jenar. Para wali melihat ajaran-ajaran Syekh Siti Jenar sebagai ancaman politik yang benar-benar nyata. Ini

karena Syekh Siti Jenar menantang pemusatan dan penyatuan kekuasaan.

Banyak sekali versi ajaran dan kehidupan tentang Syekh Siti Jenar. Nyaris tak ada bukti-bukti sejarah yang pasti di mana Syekh Siti Jenar pernah hidup dan di mana makamnya. Sampai hari ini eksistensinya pun masih terus diperdebatkan. Keberadaan Syekh Siti Jenar sejauh ini hanya terlihat dari ajaran-ajarannya yang berbentuk serat, suluk, babad dan cerita dari mulut ke mulut. Itulah sebabnya, mengkaji tentang Syekh Siti Jenar selalu menarik karena selalu ada misteri di dalamnya.

Ajaran tokoh yang dianggap kontroversi ini oleh M Afif Anshori ini diteliti dan dikaji secara detail. Yang menarik, Afif menyimpulkan: Ajaran tasawuf dalam kepustakaan Jawa *Serat Suluk Syekh Siti Jenar* masih berada dalam frame keislaman. Dalam ajaran-ajaran tasawuf Syekh Siti Jenar, tulis Afif, ada benang merah dengan ajaran Wahdat al-Wujud Ibnu 'Arabi, al-Ittihad-nya Abu Yazid al-Bustomi serta al-Hulul-nya Abu Manshur al-Hallaj. Dengan demikian, ajaran-ajaran tasawuf Syekh Siti Jenar, selayaknya mendapat apresiasi yang sepadan dengan ulama-ulama tersebut di atas.

Memang masih *debatable*. Namun satu hal yang pasti, Afif telah berani menyatakan bahwa ajaran Syekh Siti Jenar tidak sesat dan masih dalam koridor Islam. Ini menarik karena kesimpulan tersebut agak menyimpang dari kebanyakan pendapat ulama yang umumnya merujuk pandangan para Wali Songo. Dari aspek inilah buku di tangan anda ini mempunyai nilai plus. Setidaknya untuk melihat kembali dan menelitinya lebih jauh tentang tokoh Syekh Siti Jenar dari sudut pandang yang berbeda.

M. Bambang Pranowo



# Daftar Isi

---

Kata Pengantar .....	v
Pengantar oleh Prof DR. M. Bambang Pranowo: Syekh Siti Jenar di Tengah Dunia Modern .....	ix
Daftar Isi .....	xv
Pedoman Transliterasi Arab – Latin .....	xvii
Pedoman Transliterasi Jawa – Latin .....	xviii
<b>BAB I PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
<b>BAB II ISLAMISASI JAWA.....</b>	<b>43</b>
A. Penyebaran Islam di Jawa .....	43
B. Kondisi Sosial Politik Jawa di Abad 15-16.....	57
C. Jawa dan Islam .....	64
D. Walisanga dan Peranannya .....	69
<b>BAB III KEPUSTAKAAN NASKAH SYEKH SITI JENAR .....</b>	<b>85</b>
A. Analisis Sumber .....	86
B. Redaksionalisasi Naskah .....	99
C. Kritik Naskah : Teks dan Konteks .....	101
D. Kontroversi Eksistensi Syekh Siti Jenar .....	103



*Tasawuf Syaikh Siti Jenar dalam Kepustakaan Jawa*

E. Syaikh Siti Jenar dan Kerajaan Demak .....	115
F. Polemik Jalan Kematian Syaikh Siti Jenar .....	121
<b>BAB IV DESKRIPSI BERBAGAI VERSI NASKAH .....</b>	<b>131</b>
A. Naskah A Mangundarma.....	131
B. Naskah B Koleksi Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje .....	211
C. Naskah C Terbitan Kulawarga Bratakesawa .....	218
D. Naskah D Suluk Seh Siti Jenar .....	220
E. Naskah E Terbitan Tan Khoen Swie Kediri 1931...	226
F. Naskah F Purwaka Caruban Nagari dan Babad Cirebon .....	244
<b>BAB V AJARAN TASAWUF SYEKH SITI JENAR .....</b>	<b>251</b>
A. Ajaran Manunggaling Kawula Gusti .....	253
B. Ajaran tentang Asma, Sifat dan Af'al Tuhan.....	273
C. Ajaran Kosmologis: Sangkan Paraning Dumadi.....	284
D. Ajaran Antropologis: Konsep Al-Insân al- Kâmil .....	308
E. Ajaran Eskatologis : Terminal Akhir Kehidupan.....	317
1. Dunia sebagai Alam Kematian .....	317
2. Akhirat, Surga dan Neraka.....	324
F. Kritik Terhadap Formalisme Beragama.....	329
G. Implikasi Ajaran Syekh Siti Jenar .....	333
<b>BAB VI PENUTUP .....</b>	<b>339</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>342</b>
<b>LAMPIRAN-LAMPIRAN.....</b>	<b>359</b>

# BAB I

## PENDAHULUAN

Tasawuf sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari pemikiran Islam yang bersifat esoteris, telah dikenal masyarakat nusantara sejak berabad-abad yang lampau, paralel dengan perkembangan Islam di akhir abad 12. Kendati berbagai teori dimunculkan untuk menetapkan awal kedatangan Islam, namun akhir abad 12 dapat dijadikan tonggak awal perkembangan tasawuf di nusantara. Azyumardi Azra mengemukakan bahwa penetrasi Islam di masa lebih belakangan, nampaknya lebih dilakukan para guru pengembara sufi yang sejak akhir abad ke-12 datang dalam jumlah yang semakin banyak ke nusantara<sup>1</sup>.

Para sejarahwan telah mengemukakan bahwa inilah yang membuat Islam menarik bagi orang Asia Tenggara; dengan kata lain, perkembangan tasawuf merupakan salah satu faktor yang menyebabkan proses Islamisasi Asia Tenggara dapat berlangsung. Ajaran-ajaran kosmologis dan metafisis tasawuf Muhyi al-Din Ibn Arabi (w. 1240 M) dapat dengan mudah dipadukan dengan ide-ide sufistik India dan ide-ide sufistik pribumi yang dianut masyarakat setempat<sup>2</sup>. Begitu pula, ajaran-ajaran Tasawuf al-Ghazali (w.1111 M) pun dengan

---

<sup>1</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), hal. 17.

<sup>2</sup> Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), hal. 188.

cepat diterima masyarakat Asia Tenggara, melalui para guru-guru sufi dan tarekat.

Argumen lain yang memuluskan jalan Islamisasi nusantara adalah watak tasawuf itu sendiri yang inklusif; yakni ketika harus berhadapan dengan agama dan kepercayaan lain yang telah mapan, tasawuf tidak pernah memberikan justifikasi “hitam-putih” terhadap agama lain; malah sebaliknya para guru sufi mampu hidup berdampingan secara harmonis. Secara umum Islam Esoteris (baca: tasawuf) lebih unggul pada tahap pertama Islamisasi ini, setidaknya sampai akhir abad ke-17. Hal ini karena Islam Esoteris yang datang ke nusantara, dengan segala pemahaman dan penafsiran mistisnya terhadap Islam, dalam beberapa segi tertentu “cocok” dengan latar belakang masyarakat setempat yang dipengaruhi asketisme Hindu-Budha dan sinkretisme kebudayaan lokal. Juga terhadap kenyataan bahwa tarekat-tarekat sufi mempunyai kecenderungan bersikap toleran terhadap pemikiran dan praktek tradisional semacam itu, yang sebenarnya bertentangan dengan praktek ketat utilitarianisme Islam<sup>3</sup>.

Berbeda halnya dengan Islam Eksoteris yang bercorak teologis maupun juris (fiqih), lebih cenderung bersifat eksklusif dan sering melontarkan terma-terma kafir, zindiq, bid’ah atau jargon halal, haram, sunnah dan sebagainya terhadap kepercayaan lain, atau kelompok yang berbeda pandangan teologisnya, meski dalam agama yang sama. Oleh karena itu, biasanya kelompok ini bersikap lebih tegas, keras, radikal dan tanpa kompromi.

Dalam sejarah Islam, pernah muncul “lembaran hitam” akibat eksklusifisme teologis, seperti kasus *mihnah/inquisisi* dari kelompok Mu’tazilah terhadap mereka yang tidak sependangan dengannya<sup>4</sup>. Uniknya, kelompok Islam eksoteris

---

<sup>3</sup>H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1945), hal. 25.

<sup>4</sup>Para sejarawan berpendapat bahwa *al-mihnah* dalam bahasa Arab berasal dari kata *mahana* yang berarti *to smoot* (melicinkan); dalam bahasa Ethiopia disebut *trial* yang artinya suatu cobaan atau pengujian. H.A.R. Gibb, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1961), hal. 337. Kata ini biasanya digunakan untuk menunjukkan penderitaan yang dialami seseorang atau tokoh.

ini selalu berdampingan, bahkan ditopang oleh hegemoni politik penguasa. Misalnya, Mu'tazilah yang memperoleh sokongan Khalifah al-Ma'mun, al-Mu'tasim dan al-Wasiq (813 M – 847 M), apalagi setelah al-Ma'mun di tahun 827 M mengakui aliran Mu'tazilah sebagai mazhab resmi yang dianut negara<sup>5</sup>. Tapi, jika dirunut lebih jauh, kemunculan kelompok teologis ini bermula dari persoalan politik juga pasca Khulafa al-Rasyidin<sup>6</sup>, yang selanjutnya melahirkan berbagai aliran teologis seperti Syi'ah, Khawarij, Murji'ah, Jabariyah, Qadariyah, Mu'tazilah sampai Asy'ariyah<sup>7</sup>. Pada setiap perkembangannya, aliran teologis ini selalu terkooptasi oleh kepentingan politik, bahkan tidak sedikit yang menjadi "doktrin negara". Seperti, Mu'tazilah di era Abbasiyah; Syiah di masa Dinasti Fatimiyah, dan negara Islam Iran sekarang; Asy'ariyah di beberapa kawasan Timur Tengah dan Timur Jauh, maupun Wahabiyah di Saudi Arabia.

Di sisi lain, tasawuf sebagai Islam Esoteris, lahir dari sikap "protes dan oposisi" terhadap perilaku penguasa atas gaya hidup mewah, foya-foya, dan perilaku zalim yang dilakukan oleh sebagian penguasa Bani Umayyah dan sesudahnya<sup>8</sup>. Hal ini dapat dimengerti, sebab tasawuf merupakan upaya mendekatkan diri kepada Tuhan, bahkan "bersatu" dengan Tuhan, melalui proses pensucian jiwa. Sementara di sisi lain, dunia politik dipandang sebagai sesuatu yang penuh "kemunafikan" dan cenderung ke arah hedonisme. Fazlurrahman mencatat adanya dorongan dua arah yang melahirkan Islam Esoteris dalam bentuk kesalehan asketis : *pertama*, lingkungan yang mewah dan kenikmatan duniawi yang pada umumnya merata di kalangan masyarakat Islam dengan kemantapan dan konsolidasi kerajaan baru Daulat Umayyah yang luas. *Kedua*, dorongan Sufis tak dengan pasti memperoleh infus dari isolasionisme yang muncul

---

Mustafa Hilmy, *Manhaj Ulamâ al-Hadîts wa al-Sunnat fî Ushûl al-Dîn* (Ilm al-Kalam), (Kairo: Dar al-Da'wat, 1982), hal. 117.

<sup>5</sup>Lihat: Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm* (Kairo: t.p., 1975), hal. 254.

<sup>6</sup>Lebih lanjut lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986) hal. 1-78.

<sup>7</sup>Lihat: Al-Syahrastani, *al-Milâl wa al-Nihâl* (Kairo: t.p., t.t.).

<sup>8</sup>Lebih lanjut, lihat: Dr. Abd al-Sattar al-Sayyid Mutawaly, *Adab al-Zuhd fî al-'Ashr al-'Abbasy* (Kairo: Al-Hai'at al-Mishriyyat al-'Ammat li al-Kitab, 1984).



sebagai reaksi yang kuat dan luas terhadap paham Khawarij dan pertentangan-pertentangan politik yang ditimbulkannya<sup>9</sup>.

Ketika Islam berkembang dan tersebar ke pelbagai penjuru dunia, termasuk ke kawasan nusantara, dua polarisasi tadi –Islam Eksoteris dan Islam Esoteris– menampakkan kecenderungan saling berhadapan (*vis a vis*) secara sosiologis. Islam Eksoteris lebih dekat dengan hegemoni kekuasaan, sementara Islam Esoteris nampak akrab dengan masyarakat umum yang jauh dari lingkaran kekuasaan.

Kedekatan Islam Eksoteris dengan penguasa terjadisejalan dengan proses kedatangan dan penyebaran Islam di nusantara. Sebagaimana diketahui bahwa entitas atau masyarakat politik (*political entity*) muslim di nusantara pada umumnya disebut kerajaan, di mana raja dipandang sebagai “wakil Tuhan” yang memiliki sifat ke-Ilahi-an. Namun di masa Islam, esensi entitas politik tersebut tidak banyak berubah. Lebih khusus lagi dalam hal konsepsi mengenai raja dan kerajaan, karena konsepsi di sekitar hal ini dipandang tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Bahkan telah mendapatkan legitimasi dari para ulama Sunni<sup>10</sup>. Bentuk legitimasi ini tertuang dalam pemberian gelar *zhill Allah fi al-ardh* ( *ظل الله في الارض* ). Penguasa Mataram yang bergelar “*Senapati Ing Ngalaga Ngabdu Rahman Sayidin Panatagama Kalipatullah Tanah Jawa*”, semakin memperkuat pengaruh Islam eksoteris tersebut.

Pada abad XV sampai awal abad XVI, Islamisasi di Jawa berkembang pesat, seiring dengan proses kejatuhan Kerajaan Majapahit dan munculnya Kerajaan Islam Demak Bintara. Pemeran utama penyebaran Islam ini adalah Walisanga (wali yang berjumlah sembilan orang), yang terdiri atas (1) Maulana Malik Ibrahim (w. 1419 M), (2) Sunan Ampel Raden Rahmat, (3) Sunan Bonang Maulana Makhdum Ibrahim (1465 M – 1525 M), (4) Sunan Giri Maulana Ishaq, (5) Sunan Drajat Maulana Syarifuddin, (6) Sunan Kalijaga Maulana Muhammad Syahid,

---

<sup>9</sup>Fazlurrahman, *Islam*, trans. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka Salman, 1984), hal. 185.

<sup>10</sup>Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000), hal. 90.

(7) Sunan Kudus Maulana Ja'far Shadiq Ibn Sunan Utsman (8) Sunan Muria Maulana Raden Umar Sa'id, (9) Sunan Gunung Jati Maulana Syarif Hidayatullah<sup>11</sup>.

Para wali tersebut memiliki andil besar dalam pendirian Kerajaan Islam Demak, yang sekaligus digunakan sebagai media mengislamkan tanah Jawa, melalui metode *top down* dan dengan pendekatan kultural. Di sini ajaran aqidah dan syari'ah diajarkan dengan menggunakan alam pikiran dan kebudayaan Jawa, seperti Tembang, Wayang Kulit, Gending dan sebagainya<sup>12</sup>.

Di saat yang hampir bersamaan, muncul pula seorang tokoh kontroversial bernama Syekh Siti Jenar yang mengajarkan Islam dengan versinya sendiri, yakni tasawuf yang dikemas dalam budaya Jawa. Rupanya, ajaran Syekh Siti Jenar ini ditentang keras oleh Walisanga yang lebih cenderung menggunakan metode eksoteris. Penentangan ini mencapai puncaknya pada pelarangan ajaran Islam esoteris Siti Jenar, bahkan berujung pada "*mihnah/inquisisi*" terhadap Siti Jenar dan pengikutnya dengan menggunakan justifikasi kafir, zindik, mulhid dan predikat negatif lainnya<sup>13</sup>. Informasi dalam bentuk stigma negatif Syekh Siti Jenar yang sampai pada masyarakat sekarang ini didasarkan pada naskah *Serat Suluk Syekh Siti Jenar* yang ditulis dalam berbagai versi, sehingga sebagian ulama dan cendekiawan kita cenderung menerima justifikasi tersebut.

Berangkat dari tragedi "*mihnah/inquisisi*" di atas, nampak adanya pertarungan kepentingan yang selanjutnya dapat berkembang luas dan dapat ditinjau dari berbagai aspek. Misalnya dari aspek teologis, mengapa muncul justifikasi kafir, zindik, mulhid, yang menyimpang dari ajaran Islam, dan apa parameternya?. Sementara dari sisi politis, menunjukkan adanya pertarungan kepentingan kekuasaan: di satu sisi penguasa menginginkan legitimasi hegemonik melalui ulama

---

<sup>11</sup>Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), hal. 23-24.

<sup>12</sup>Lihat: Abdul Hadi W.M., *Kembali ke Akar Kembali ke Sumber*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), hal. 120-142.

<sup>13</sup> Lihat: Alwi Shihab, *Op.cit.*, hal. 46.

eksoteris, di sisi lain ulama esoteris yang merepresentasikan masyarakat tertindas menolak hegemoni tersebut. Yang menjadi persoalan adalah, apakah kasus di atas murni agama ataukah bernuansa politis *an sich*, atau bahkan politik yang dibingkai agama. Oleh karena itu, pertanyaan yang muncul adalah:

*Pertama*, bagaimana sesungguhnya ajaran tasawuf dalam *Serat Suluk Syekh Siti Jenar* itu apakah cenderung kepada paham ittihad, hulul, wahdat al-wujud ataukah memiliki corak tersendiri?. *Kedua*, mengapa ajaran tasawufnya itu menimbulkan kontroversi, apakah semata unsur perbedaan perspektif epistemologis ataukah terkandung muatan politis? *Ketiga*, apa implikasi lain dari ajaran tasawufnya yang kontroversi tersebut ke dalam kelompok umat Islam di nusantara?.

Penelitian ini bertujuan untuk memperoleh jawaban dari pertanyaan di atas, dengan mengkaji secara mendalam dan sistematis mengenai:

1. Ajaran tasawuf yang terdapat pada naskah *Serat Suluk Syaikh Siti Jenar* yang kontroversial dari berbagai aspeknya.
2. Pola berpikir Islam esoteris secara proporsional dari “dalam” sehingga melahirkan ungkapan-ungkapan yang *misinterpretable* dari Islam eksoteris.
3. Kemungkinan adanya argumentasi lain selain faktor perbedaan perspektif antara Islam eksoteris dan esoteris dengan menelaah faktor-faktor sosiologis dan politis pada masa itu.
4. Implikasi yang ditimbulkan dari munculnya perbedaan cara pandang keislaman (Islam eksoteris dan esoteris) terhadap kelompok umat Islam di nusantara, khususnya di Jawa.

Istilah tasawuf atau sufisme, sangat berkait erat dengan persoalan esoteris yang penuh “kerahasiaan”, dan hanya orang-orang tertentu saja yang dapat memahaminya. Istilah *esoteris* berasal dari kata *esoteric* (adj.) berarti “*intended only for those who are initiated, for a small circle of disciples or follower; abstruse*”.<sup>14</sup> Esoteric dapat pula diartikan “hanya diketahui dan difahami

---

<sup>14</sup>A.S. Hornby, *Oxford Advance Learner's Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1974), hal. 291.



oleh beberapa orang tertentu saja".<sup>15</sup> Oleh karena itu, tasawuf sebagai ajaran yang esoterik yang dimaksudkan adalah aspek ajaran Islam yang lebih menekankan kepada aktivitas batini dan hanya difahami oleh beberapa orang tertentu saja.

Sementara itu, istilah *tasawuf* menurut satu sumber berasal dari kata *shâfa* ( صافى ), yang berarti bersih, suci<sup>16</sup>, karena orang sufi adalah orang yang hatinya tulus dan bersih di hadapan Tuhannya<sup>17</sup>. Teori lain menyatakan bahwa kata tersebut berasal dari kata *shaff* ( صف ), barisan, karena para sufi senantiasa memilih barisan terdepan untuk mengejar keutamaan dalam shalat berjamaah. Ada pula yang menyatakan bahwa kata tersebut berakar pada kata *shuffat* ( صَفَّة ), yang berarti serambi masjid Nabawi di Madinah yang ditempati para sahabat nabi yang miskin dari golongan Muhajirin. Mereka disebut *ahl al-shuffat*, yang meskipun miskin namun berhati mulia. Ini merupakan satu sifat kaum sufi yang tidak mementingkan dunia dan mereka pun berhati mulia<sup>18</sup>. Teori lain menegaskan, bahwa kata sufi diambil dari kata *shûf* ( صوف ), yakni kain yang terbuat dari bulu atau wool<sup>19</sup>.

Menurut Dr. Mir Valiuddin, teori-teori di atas sebagian mengandung kelemahan. Sebab, jika istilah sufi berasal dari kata *shâfa* ( صافى ), bentuk *mashdar* yang seharusnya adalah *shafâwy* ( صفاوى ), bukan sufi. Apabila berakar pada kata *shaff* ( صف ), maka seharusnya *shaffy* ( صَفِّى ), bukan sufi. Begitu pula, jika mengacu pada kata *shuffat* ( صَفَّة ), bentuk yang seharusnya adalah *shuffy* ( صَفِّى ). Oleh karena itu, yang dapat diterima adalah kata yang berasal dari *shûf* ( صوف ) atau wool, ditinjau dari sudut pandang etimologis<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup>John M. Echols & Hassan Shadly, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: PT. Gramedia, 1996), hal. 218.

<sup>16</sup>Muhammad Yasir Syaraf, *Harkaṭ al-Tashawwuf al-Islâmy*, (Kairo: al-Hai'at al-Mishriyyat al-'Ammat li al-Kitâb, 1986), hal. 32-33.

<sup>17</sup>Al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf li Madzhab ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: al-Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyat, 1969), hal. 28. Cf. H.A.R. Gibb and Kraemers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (London: Luzac & Co., 1961), hal. 579.

<sup>18</sup>Ali Sami' al-Nasyr, *Nasy'at al-Fikri al-Falsafi fi al-Islamy*, Juz III (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1979), hal. 37.

<sup>19</sup>*Ibid*. Lihat juga, Gibb & Kraemer, *Loc.cit*.

<sup>20</sup>Mir Valiuddin, *The Qur'anic Sufism*, (Delhi: Matilal Banarsidass, 1981), hal. 1-2.

Selanjutnya, menurut Sayyed Hossein Nasr, perkataan tasawuf mengandung arti "*the inner and esoteric dimension of Islam*", yang bersumber dari al-Qur'an dan hadits Nabi<sup>21</sup>. Sebagai suatu disiplin yang berorientasi pada aspek-aspek esoteris, tasawuf kadang-kadang sulit dipahami oleh orang lain, lantaran ungkapan-ungkapannya sering menggunakan bahasa simbolik dan bukan kalimat verbal, sehingga terkesan "irrasional", bahkan seperti "tidak waras". Misalnya, kata-kata *syathahat* yang diucapkan Abu Yazid<sup>22</sup> serta al-Hallaj<sup>23</sup> ketika sampai pada puncak ekstasenya.

Sementara itu, menurut Harun Nasution, tujuan tasawuf adalah memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. Sedangkan esensinya adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan, dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi<sup>24</sup>.

H. Aboe Bakar Atjeh menyebutkan, bahwa esensi tasawuf adalah mencari jalan untuk memperoleh kecintaan rohani<sup>25</sup>. Hamka, dengan mengutip pernyataan al-Junaid mengatakan, "esensi tasawuf ialah keluar dari budi, perangai yang tercela dan masuk kepada budi perangai yang terpuji"<sup>26</sup>. Bagi K.J. Wassil, sebagaimana dikutip Djohan Effendi, praktek tasawuf ialah usaha bagaimana seseorang membersihkan jiwanya. Membersihkan jiwa atau ruh dengan jalan menghilangkan sifat-sifat buruk dan tercela, *takhalli min al-akhlâq al-madzmûmat* (تخلّى من الأخلاق المذمومة) lalu *tahalli bi al-akhlâq al-mahmûdat* (تخلّى بالأخلاق الحمودة), mengisi jiwa dengan sifat-sifat yang baik dan terpuji<sup>27</sup>.

---

<sup>21</sup>Sayyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1966), hal. 121.

<sup>22</sup>A.J. Arberry, *Muslim Saint and Mystics*, trans. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka Salman, 1983), hal. 132.

<sup>23</sup>M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, vol I (Weisbaden: Otto Harrasowitz, 1963), hal. 346-348.

<sup>24</sup>Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hal. 56.

<sup>25</sup>H. Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, (Solo: Ramadhani, 1984), hal. 28.

<sup>26</sup>Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1980).

<sup>27</sup>Djohan Effendi, *Sufisme dan Masa Depan Agama*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hal. Hal. 34.

Dari berbagai pendapat di atas dapat dipahami bahwa tasawuf adalah upaya mendekatkan diri kepada Tuhan dengan sedekat-dekatnya, bahkan “menyatukan” diri dengan Tuhan, melalui jalan pembersihan rohani dari sifat-sifat tercela. Bermula dari upaya seperti ini, para ulama *mutashawwifin* kemudian membuat formulasi-formulasi penjenjangan (*maqâmât, stasions, stages*) yang harus dilalui oleh seorang “pencari jalan” (*seeker/ salik*) agar mampu bersatu dengan Tuhan. Oleh karena itu, dalam tradisi tasawuf Islam kemudian berkembang teori-teori tasawuf yang beraneka ragam, baik yang bersifat moderat maupun ekstrem. Keragaman tasawuf semakin bertambah paralel dengan kemunculan aliran-aliran tarekat, yang memiliki metode dan sistem tersendiri.

Terkait dengan Kepustakaan Jawa, *Serat Suluk* merupakan salah satu jenis sastra Jawa yang telah dipengaruhi unsur Islam. Istilah *serat* dalam bahasa Jawa dapat diartikan sebagai tulisan. Menurut Bani Sudardi,<sup>28</sup> *Serat* dalam sastra Jawa Modern dapat dikelompokkan berdasarkan isi yang dikandungnya. *Pertama* adalah *lelampahan*; *serat* model ini berisi cerita-cerita petualangan dari masa lampau yang tokoh-tokohnya tidak dikenal secara dekat oleh masyarakat pembaca. Cerita ini sering pula dijadikan lakon-lakon dalam pertunjukan wayang. Cerita *lelampahan* dapat dibagi menjadi tiga: Cerita mitologis seperti *Serat Paramayoga*, *Serat Manikmaya*, *Serat Purwakanda*, *Serat Kandha*, *Serat Jitapsara*; Cerita Wayang yang bersumber dari *Mahabharata* dan *Ramayana* dan cerita-cerita dari India yang sudah mengalami Jawanisasi yang dikenal sebagai cerita wayang; Cerita yang bersumber dari khazanah budaya Islam, yang dikenal dengan sebutan cerita Parsi atau cerita Arab dengan tokoh-tokoh seperti Amir Hamzah, contoh *Wong Agung Menak*, *Rengganis*, *Johar Manik*, *Serat Anbiya*.

*Babad* adalah cerita sejarah dengan tokoh-tokoh yang dikenal dekat dengan masyarakat dan lazimnya mengenai sesuatu yang terjadi di tanah Jawa. Inti *Babad* adalah *Babad Tanah*

---

<sup>28</sup>Bani Sudardi, *Sastra Sufistik: Internalisasi Ajaran-ajaran Sufi dalam Sastra Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), hal. 77-78.

Jawi. Cerita *babad* lalu bersambung dengan cerita-cerita tentang kerajaan-kerajaan di Jawa seperti *Babad Kartasura*, *Babad Nitik Ngayogya*, *Babad Mangkunegara*, dan sebagainya. Setiap kerajaan di Jawa kemudian memiliki babad sendiri yang berpangkal pada *Babad Tanah Jawi*, seperti *Babad Demak*, *Babad Cirebon*.

Jenis *serat* yang secara khusus membicarakan ajaran disebut *serat piwulang*. Isi *piwulang* dapat dibagi dua, *pertama* berisi ajaran etika (tata cara mengabdikan, bersikap, dsb.). *Piwulang* jenis ini misalnya *Serat Wedatama*, *Serat Wulangrèh*, *Serat Nitistruti*, dsb. *Kedua*, *piwulang* berisi ajaran mistik, seperti *Serat Darmasunya* dan *Serat Wirid Hidayatjati*. Pembagian jenis *piwulang* ini tidak dapat diberlakukan mutlak karena di dalam *serat* yang berisi ajaran etika juga ditemukan ajaran mistik, misalnya yang terdapat dalam *Serat Tembangprana* dan *Serat Wedatama*.

*Serat Suluk* dalam khazanah sastra Jawa Baru merupakan genre sastra yang berisi ajaran-ajaran tasawuf. Genre ini disebut *dengansuluk* (kadang-kadang dengan sebutan *seratsuluk*). Secara etimologis, kata *suluk* berasal dari bahasa Arab, *salaka*, *sulkan*, *sulûkan* (سلك, سلكا, و سلوكا) bermakna masuk, memasukkan<sup>29</sup>. Juga dapat berarti إتبع, إجتاز (mengikuti, mengejar) atau سلك الطريق (melalui jalan)<sup>30</sup>. Dalam terminologi tasawuf, *suluk* berarti suatu ikhtiar menempuh jalan tertentu yang beragam bentuknya dalam rangka untuk mencapai tujuan tarekat. Ada dua macam arti yang diberikan dari perkataan *suluk*. *Pertama*, sebagai suatu jalan, cara, yaitu cara mendekati Tuhan dan beroleh makrifat; *kedua*, latihan yang dilakukan dalam jangka waktu tertentu untuk memperoleh sesuatu mengenai keadaan *ahwal* dan *maqam* dari *Salik*<sup>31</sup>. Kata *suluk* kemungkinan juga berasal dari kata Sansekerta *seloka* yang berarti puisi. Hal ini karena semua jenis *suluk* diwujudkan dalam bentuk tembang.

<sup>29</sup>Dr. Ibrahim Anis, dkk., *Al-Mu'jam al-Wasith* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1972), Juz I, hal. 445.

<sup>30</sup>Attabik Ali & Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta: PP. Krapyak, 1996), hal. 1080.

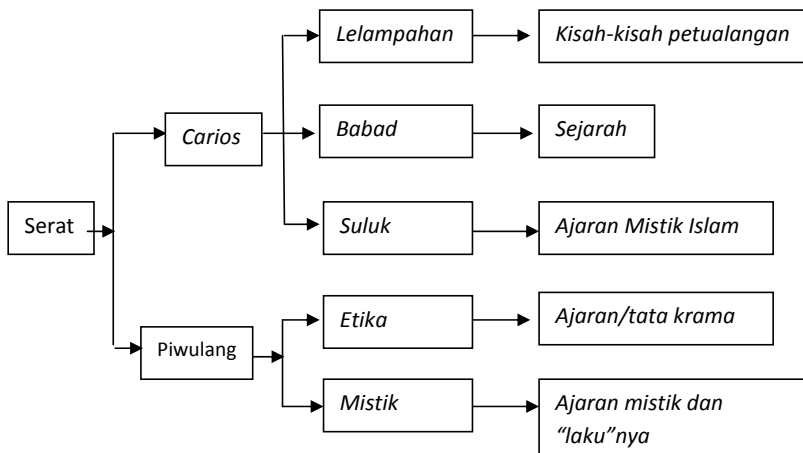
<sup>31</sup>Uraian selengkapnya pada, H. Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat (Uraian Tentang Mistik)* (Jakarta: F.A. H.M.Tawi & Song Bag. Penerbitan, 1966), hal. 262.



*Suluk* dikenal juga di dalam pedalangan sebagai tembang yang memberi suasana pertunjukan. Secara garis besar, *genre* sastra *suluk* dapat dibagi menjadi empat, sebagai berikut:

1. *suluk* yang berisi ajaran tasawuf yang membahas masalah ketuhanan dan tahap-tahap dalam tasawuf, termasuk di dalamnya membahas hakikat dan hikmah dari suatu ibadah (salat, zikir, dan sebagainya);
2. *suluk* yang berisi ajaran tentang etika kehidupan yang dihubungkan dengan masalah ketuhanan;
3. *suluk* yang berisi kisah sejarah yang berhubungan dengan pengembangan ajaran tasawuf;
4. *suluk* yang berisi ajaran anti Islam/ ajaran di luar Islam yang berisi ajaran yang jelas-jelas ingin merongrong agama Islam dan menghina para ulama/ penguasa<sup>32</sup>.

Dari uraian mengenai serat dengan berbagai klasifikasinya di atas, dapat diringkas dalam bagan sebagai berikut:



Jadi *Serat Syekh Siti Jenar* yang dimaksud adalah merupakan khazanah genre sastra Jawa Baru yang berisi ajaran-ajaran tasawuf yang dinisbahkan pada Syekh Siti Jenar, meskipun tidak ditulis oleh Syekh Siti Jenar sendiri melainkan oleh orang-orang sesudahnya. Pada beberapa naskah tertulis

<sup>32</sup>Bani Sudardi dan Ahmad Taufiq, *Sastra Mistik Indonesia* (Surakarta: Sebelas Maret University Press, 2000), hal. 37.

judul *Serat Siti Jenar*, tapi ada pula yang menyebut *Suluk Siti Jenar*. Oleh karena itu pada penelitian ini yang dimaksud dengan *Serat Syekh Siti Jenar* adalah naskah yang terdiri atas *Serat Syekh Siti Jenar* dan *Suluk Syekh Siti Jenar*.

-----

Kehidupan rohaniah yang bersifat esoteris (batini) merupakan bagian yang tak terpisahkan dari lingkup ajaran Islam<sup>33</sup>. Pembinaan aspek batin mesti dilakukan bersamaan dengan pembinaan Syari'ah<sup>34</sup> yang bersifat eksoteris (lahiri), dan oleh karena itu aspek lahir dan aspek batin harus berjalan seiring. Sebagaimana dinyatakan oleh al-Hujwiri, bahwa aspek lahir (eksoterik) tanpa aspek batin (esoterik) adalah kemunafikan: sebaliknya, aspek batin tanpa aspek lahir adalah bid'ah. Syari'ah, melulu formalitas (kejasmaniah) adalah sesat, sementara melulu kerohanian adalah sia-sia<sup>35</sup>.

Kehidupan rohaniah yang bersifat esoteris itu nampak terimplementasi dalam kehidupan Nabi Muhammad SAW. Gelar *Al-amîn* (terpercaya) yang diperolehnya, lebih didasarkan kepada kesucian jiwa dan akhlak terpuji yang telah dimiliki sejak kecil ketimbang lainnya. Tingkat kematangan dari kehidupan rohaniah Nabi SAW. lebih terlihat nyata ketika beliau menjelang menerima wahyu. Siang dan malam beliau pergi ke Goa Hira untuk berkhawat (menyepi), *berta'ammul*

---

<sup>33</sup>Ajaran Islam meliputi tiga komponen: *iman* (aqidah), *islam* (syari'ah: ibadah dan muamalah), dan *ihsan* (akhlak-tasawuf). Tiga komponen ini didasarkan kepada hadis Nabi SAW yang dikenal dengan Hadis Jibril. Lihat: Muslim, *Shahîh Muslim*, Syarah al-Nawawi, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyat, t.t.), hal. 157. Mahmud Syaltut membagi ajaran Islam kedalam dua komponen: aqidah dan syari'ah. Lihat Mahmud Syaltut, *al-Islâm 'Aqîdat wa Syari'at*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), cet, III, hal. 11-12.

<sup>34</sup> Istilah syari'ah dalam tasawuf biasanya dikaitkan dengan hakikat. Syari'at berarti amalan lahir yang bersifat ubudiyah, sedangkan hakikat berarti *musyahadah rububiyah*. Abi al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi (selanjutnya disingkat al-Qusyairi), *Al-Risalat al-Qusyariyat fi 'Ilm al-Tashawwuf*, (Beirut: Dar al-Khair, t.t.), hal. 82.

<sup>35</sup>Ali ibn 'Usman al-Hujwiri (selanjutnya disingkat al-Hujwiri), *Kasyf al-Mahjub*, trans. Suwardjo dan Abdul Hadi W.N (Bandung: Mizan, 1993), hal. 25. Lihat: al-Qusyairi, *op.cit.*, hal. 82-3.

(merenung), dan beribadah secara khushyuk dengan membawa sedikit bekal. Dari situ beliau memiliki jiwa yang bersih dan siap untuk menerima tugas kerasulannya<sup>36</sup>.

Ketekunan beribadah, kesederhanaan dalam kehidupan, dan akhlak mulia yang dimiliki Nabi SAW kemudian mewarnai kehidupan para sahabat beliau. Mereka meniru kehidupan Nabi SAW dan membaktikan hidupnya untuk kepentingan agama. Bahkan di antara mereka ada sekelompok sahabat yang tekun beribadah dan hidup zuhud. Mereka dikenal dengan sebutan *Ahl al-Shuffah*<sup>37</sup>. Kelompok ini kemudian disebut-sebut sebagai awal kehidupan kaum sufi. Bahkan ada pendapat yang mengatakan bahwa asal-usul kata tasawuf diambil dari kata *shuffah* ini. Selanjutnya, umat Islam dalam perjalanan sejarahnya mengalami konflik politik yang cukup serius. Konflik politik itu terjadi semenjak peristiwa terbunuhnya Usman ibn Affan, khalifah ketiga (23-35 H. = 644-656 M). Ketika Ali ibn Abi Thalib naik menjadi khalifah keempat (35-40 H. = 656-661 M) menggantikan Usman ibn Affan, segera ia mendapat tantangan dari pihak pendukung Usman, terutama Mu'awiyah ibn Abi Sufyan, Gubernur Damaskus<sup>38</sup>. Tantangan juga datang dari pihak Tolhah dan Zuber yang didukung oleh 'Aisyah, isteri Nabi SAW. Tetapi tantangan dari Tolhah dan Zuber segera dapat dipatahkan dengan peperangan yang dikenal dengan *Mawqi'at al-Jamal*<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup>Muhammad Husain Haikal, *Hayat Muhammad*, Cet. 13, (Kairo: Mathba'at al-Sunnat al-Muhammadiyah, 1969), hal. 131.

<sup>37</sup>*Ahl al-Shuffah* adalah sekelompok sahabat Nabi SAW yang hidup miskin, tetapi mereka lebih mencintai Allah dan rasul-Nya ketimbang kehidupan dunia. Mereka tinggal di serambi masjid Nabi di Madinah. Ibrahim Basyuni, *Nasy'at al-Tashawwuf al-Islamy*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), hal. 9.

<sup>38</sup>Mu'awiyah menuntut Ali sebagai orang yang bertanggung jawab terhadap peristiwa pembunuhan Usman. Karena salah seorang pemuka pemberontak dari Mesir yang datang ke Madinah dan kemudian membunuh Usman adalah Muhammad ibn Abi Bakar, anak angkat Ali ibn Abi Thalib. Ali juga tidak mengambil tindakan tegas kepada pemberontak itu, bahkan Muhammad ibn Abi Bakar diangkat menjadi gubernur Mesir. Lihat: al-Thabari, *Tarikh al-Thabari* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1963), jilid V, hal. 7; jilid IV, hal. 353, 357, dan 555.

<sup>39</sup>Perang itu dinamakan *Mawqi'at al-Jamal* karena Aisyah yang memimpin perang tersebut mengendarai Unta. Dalam peperangan itu Tolhah dan Zubair mati terbunuh, sedangkan Aisyah dikembalikan ke Mekah. Lihat: Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam* (Kairo: Maktabat al-Nahdhat, 1979), Juz I, Cet. IX, hal. 374-375.

Sementara itu, tantangan dari pihak Mu'awiyah berlanjut dengan peristiwa perang Shiffin (36 H – 657 M). Penyelesaian dengan jalan *tahkim* (arbitrase), karena berisi tipu daya dari pihak Mu'awiyah, berakibat timbulnya perpecahan dan munculnya golongan-golongan, yaitu golongan Mu'awiyah di satu pihak dan golongan Ali di pihak lain. Golongan Ali terpecah menjadi golongan yang menyatakan keluar dari barisan Ali, disebut Khawarij dan golongan yang masih setia kepada Ali. Golongan yang disebut akhir ini kemudian berkembang menjadi golongan Syi'ah. Selain golongan-golongan tersebut, muncul golongan yang bersikap netral, yaitu Murji'ah. Secara politis golongan Murji'ah ini menurut Nurcholis Majid, dimanfaatkan dengan baik oleh Bani Umayyah untuk mengukuhkan kekuasaannya<sup>40</sup>.

Peristiwa konflik yang berakibat timbulnya perpecahan di tubuh umat Islam, bagaimanapun membawa pengaruh terhadap kehidupan keberagamaan mereka. Sebagian sahabat Nabi yang tidak menyukai situasi konflik dan kericuhan politik itu, memilih sikap mengasingkan diri (*'uzlat*)<sup>41</sup>. Mereka lebih menyukai tinggal di rumah dan menyibukkan diri dengan ilmu dan ibadah<sup>42</sup>.

Sikap mengasingkan diri itu semakin meluas di kalangan umat Islam ketika Bani Umayyah berkuasa. Gaya hidup mewah, foya-foya, dan perlakuan zalim yang dilakukan oleh sebagian penguasa Bani Umayyah, membuat sekelompok orang tidak menyukai gaya hidup seperti itu. Mereka memandang bahwa kehidupan dunia materi akan membawa kepada perbuatan dosa, dan perbuatan dosa akan mengotori jiwa (roh). Sedang roh yang kotor akan menghalangi manusia untuk mendekatkan diri kepada Tuhan<sup>43</sup>. Karena itu, roh akan bersih dan jiwa akan

---

<sup>40</sup>Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 18

<sup>41</sup>Sikap *'uzlah* adalah sikap mengasingkan diri dari perbuatan buruk (dosa). Abdullah Ibn Alwi al-Haddad (selanjutnya disingkat dengan al-Haddad), *Kitab al-Nafâ'is al-Uluwîyyat fi al-Masâ'il al-Shufiyyat*, (Kairo: Narhba' al-Halaby, t.t.); hal. 64.

<sup>42</sup>Al-Taftazani, *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmy*, (Kairo: Dar al-Tsaqafat li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1983), hal. 66.

<sup>43</sup>Manusia dapat mendekatkan diri kepada Tuhan sedekat-dekatnya, karena Tuhan bersifat rohani, maka roh manusia itulah yang dapat mendekatkan



tentram, jika mereka memperbanyak ibadah dan menjauhkan diri dari gemerlapnya kehidupan dunia. Mereka merenungkan kembali kehidupan sederhana sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabatnya.

Sikap mereka yang demikian itu merupakan awal dari lahirnya suatu aliran yang disebut aliran *zuhud* (asketisme) dalam Islam. Mereka yang beraliran *zuhud* ini disebut kaum *zuhhâd* (jamak dari *zâhid*), *'ubbâd* (jamak dari *'âbid*), *nussâk* (jamak dari *nâsik*). Sebutan ini berlangsung sampai akhir pertengahan abad ke-2 H<sup>44</sup>. Dalam aliran *zuhud* ini tampil para zahid terkemuka, seperti Hasan al-Bashri (w. 110 H/ 728 M) di Bashrah, Sufyan al-Tsauri (w. 161 H/ 778 M) di Kufah, Ibrahim bin Adham (w. 162 H/ 779 M) di Khurasan, Ja'far al-Shadiq (w. 148 H/ 765 M) di Madinah<sup>45</sup>, dll.

Pada periode ini pula tampil zahid wanita dari Bashrah, yaitu Rabi'ah al-'Adawiyah (w. 185 H/ 801 M). Di tangan Rabi'ah-lah aliran *zuhud* (asketisme) mengalami perkembangan. Jika asketisme para zahid lainnya menekankan rasa takut (*al-khawf*) akan perbuatan dosa dan murka Tuhan, dan penuh harap (*al-rajâ'*) akan ampunan dan keridhaannya, Rabi'ah melengkapinya dengan unsur baru, yaitu rasa cinta (*al-mahabbat*) kepada Tuhan. Unsur baru itu merupakan titik peralihan asketisme dalam Islam, yang merupakan jalan munculnya para sufi atau tasawuf<sup>46</sup>.

Apabila aliran *zuhud* (asketisme) dapat dikategorisasikan sebagai suatu corak tasawuf, maka corak tasawuf pada periode sahabat dan tabi'in (abad ke-1 dan ke-2 H) dapat disebut tasawuf akhlaki. Karakteristik yang paling

---

diri kepada Tuhan, bukan jasadnya. Tuhan adalah esensi yang Maha Suci, maka roh yang dapat diterima untuk mendekati-Nya adalah roh yang telah suci.

<sup>44</sup>Muhammad Ghalab, *al-Tashawwuf al-Muqârin*, (Kairo: Maktabat al-Nahdat, 1956), hal. 29.

<sup>45</sup>Penjelasan mengenai kehidupan para zahid sebelum abad ke-3 Hijriah banyak diungkap oleh Abu Nu'aim al-Asfahani, *Hilyat al-Awliya'* (Mesir: Matha'ah al-Sa'adat, 1387 H-1967 M). Lihat: Jilid III, hal. 192. Jilid VI, hal. 356, Jilid VII, hal. 367.

<sup>46</sup>Lihat: al-Taftzani, op.cit., hal. 85. Reynold A. Nicholson, *The Mystic of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1966), hal. 4. Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, (London: Longman Ltd., 1970), hal. 329.

menonjol dari tasawuf ini adalah pembinaan moral dengan cara memperbanyak ibadah dan hidup *zuhud*. Pada periode ini belum terlihat adanya organisasi sufi dengan amalan-amalan tertentu yang diformulasikan secara sistematis. Pada periode ini pula belum nampak konsep persatuan sufi dengan Tuhan. Demikian pula belum didapati ucapan-ucapan ganjil (*syathahat*)<sup>47</sup> yang keluar dari mulut sufi. Tasawuf akhlaki lebih bersifat individual.

Pada abad ke-3 dan ke-4 Hijri tasawuf mengalami perkembangan dan mencapai tingkat kematangannya. Pada periode ini corak tasawuf nampak telah mengarah kepada konsep adanya persatuan sufi dengan Tuhan. Hal ini terlihat nyata dari pengalaman sufistik Abu Yazid al-Busthami (w. 261 H/ 875 M) dan Husain Ibn Manshur al-Hallaj (w. 309 H/ 921 M). Pada periode ini pula muncul ucapan-ucapan ganjil (*syathahat*) yang keluar dari mulut sufi.

Pada abad ini tampil para tokoh sufi terkemuka, seperti Zunnun al-Mishri (w. 264 H/ 878 M) dengan mengenalkan pengalaman *ma'rifat*-nya, Abu Yazid al Buthami dengan mengenalkan pengalaman dan faham *fanâ*, *baqâ*, dan *ittihâd*nya, dan Husein Ibn Manshur al-Hallaj (w. 309 H/ 921 M) dengan mengenalkan pengalaman dan faham *hulûl*nya<sup>48</sup>.

Ajaran tasawuf seperti yang dibawakan oleh al-Hallaj, segera mendapat kecaman keras dari ulama fikih (*fuqahâ'*) dan ulama kalam (*mutakallimin*), khususnya golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Faham yang dibawakan oleh al-Hallaj tentang *hulul* dipandang oleh mereka telah menyimpang dari ajaran Islam, dan pembawanya dituduh zindik atau mulhid. Atas dasar tuduhan itu, al-Hallaj terpaksa harus menerima hukuman mati<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup>*Syathahat* adalah ucapan-ucapan yang dikeluarkan seorang sufi ketika ia mulai berada di pintu gerbang *ittihad*. Lihat: Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 83. Bandingkan dengan Abi Nashr al-Sarraj al-Thusy (selanjutnya disingkat dengan al-Sarraj), *al-Luma'*, ditahkik oleh Abd al-Halim Mahmud dan Thaha Abd al-Baqi Surur (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsat, 1380 H-1960 M), hal. 453.

<sup>48</sup>Lihat: Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 76 – 91.

<sup>49</sup>Hukuman mati yang dijatuhkan kepada al-Hallaj didasarkan atas tuduhan bahwa ia membawa ajaran tasawuf yang sesat, seperti ucapan: *Ana al-Haq*, keyakinan para pengikutnya bahwa ia mempunyai sifat ketuhanan,

Kematian al-Hallaj di tiang gantung, menyebabkan adanya kesan yang tidak baik terhadap ajaran tasawuf. Sehingga sejak itu tenggelamlah tasawuf dari ilmu Islam, sampai datangnya ulama besar, Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H/ 1111 M).

Dengan tampilnya al-Ghazali di pentas sejarah tasawuf Islam membawa perhatian umat Islam untuk menoleh kembali kepada ajaran tasawuf. Tasawuf yang sebelumnya dipertentangkan dengan fikih dan ilmu kalam, dapat dipertautkan kembali oleh al-Ghazali. Corak tasawuf yang dibawa al-Ghazali dikenal dengan tasawuf Sunni, yakni tasawuf yang berdasarkan doktrin-doktrin *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Al-Ghazali hanya menerima tasawuf yang berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah serta bertujuan asketisme, kehidupan sederhana, pensucian jiwa, dan pembinaan moral<sup>50</sup>. Corak tasawuf inilah yang kemudian diterima oleh mayoritas umat Islam. Corak tasawuf ini disebut *Sunni* karena ajarannya diterima oleh umumnya golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Dalam lapangan kalam sebagian mereka beraliran *Asy'ariah*, sebagian *Maturidiah*, dan sebagian yang lain *Salafiyah*. Dalam lapangan fiqh, kebanyakan kaum *Asy'ariyah* bermazhab *Syafi'i*, kaum *Maturidiyah* bermazhab *Hanafi*, dan kaum *Salafiyah* bermazhab *Hambali*.

Pengaruh al-Ghazali yang demikian besar, membuat tasawuf Sunni semakin meluas di dunia Islam. Tidak saja di kalangan orang-orang tertentu yang memasuki tasawuf, tetapi sampai di kalangan masyarakat awam. Keadaan ini menyebabkan munculnya tarekat-tarekat. Tasawuf yang semula diamalkan oleh perorangan secara individu, kemudian berubah menjadi kelompok-kelompok yang terorganisir.

Tampilnya tarekat-tarekat dalam sejarah tasawuf Islam, menjadikan tasawuf memiliki corak tersendiri. Corak tasawuf yang disebut akhir ini lebih mengarah kepada semacam partai

---

dan pendapatnya bahwa ibadah haji tidak wajib. Selain itu, ia juga dituduh mempunyai hubungan dengan gerakan *Qaramitah*, salah satu sekte *Syiah* yang dibentuk oleh Hamdan Ibn Qarmat di akhir abad ke-9. Gerakan ini pernah menyerang Mekah tahun 930 M serta merampas Hajar Aswad. Lihat: Harun Nasution, *op. cit.*, hal. 87.

<sup>50</sup>Al-Taftazani, *op. cit.*, hal. 18.

atau organisasi kekeluargaan. Di antara sesama pengikut tarekat tertentu saling menjalin hubungan kekeluargaan. Organisasi tarekat dipimpin oleh seorang guru tarekat, yang disebut *mursyid* atau *syekh*, wakil syekh disebut *khalifah*, dan pengikutnya lazim disebut *murid*. Tempat mereka berlatih untuk melakukan amalan-amalan, seperti ibadah dan wirid-wirid dinamakan *ribat* atau *zawiyah*.<sup>51</sup> Oleh karena tarekat biasa mengadakan latihan rohani (*riyadhat*) dengan melakukan amalan-amalan dan wirid-wirid tertentu, maka corak tasawuf tarekat ini dinamakan corak tasawuf amali. Sedangkan tasawuf yang dilakukan secara individual disebut tasawuf akhlaki<sup>52</sup>. Dengan demikian, tasawuf Sunni ada yang bercorak amali (tarekat) dan ada yang bercorak akhlaki.

Pada perkembangan selanjutnya, corak tasawuf dalam Islam mengalami transformasi setelah Islam meluas sampai ke luar semenanjung Arabia. Dengan banyaknya bangsa-bangsa non-Arab masuk Islam, seperti bangsa Persia dan India serta pengaruh filsafat Yunani menyebabkan terjadi akulturasi kebudayaan. Akulturasi antara tasawuf Islam di satu pihak dan kebudayaan lokal di pihak lain. Pengaruh filsafat menjadikan para sufi di kalangan mereka terpengaruh di dalam mengungkapkan pengalaman tasawufnya.

Tokoh sufi dan juga filosof berupaya untuk memadukan tasawuf mereka dengan filsafat. Mereka banyak menimba sumber filsafat di dalam mengungkapkan konsep tasawufnya. Di antara mereka tercatat nama Suhrawardi al-Maqtul (w. 549 H/ 1154 M), Muhyiddin Ibn Arabi (w. 639 H/ 1241 M), Abd al-Haq Ibn Sab'in al-Mursi (w. 669 H/ 1271 M), Shadriddin al-Syirazi (w. 1040 H/ 1631 M) dll. Corak tasawuf mereka dikenal dengan dengan tasawuf falsafi<sup>53</sup>. Tasawuf falsafi ini sebenarnya telah

---

<sup>51</sup>Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, (Solo: Ramadhani, 1990), cet. VI, hal. 74.

<sup>52</sup>Tim Penyusun Naskah Teks Book Pengantar Ilmu Tasawuf Departemen Agama., RI mengkategorisasikan tasawuf kepada 3 (tiga) kelompok, yaitu Tasawuf Akhlak, Tasawuf Amali, dan Tasawuf Filsafat. Lihat: Tim Penyusun Naskah Teks Book, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, (Medan: Proyek PPTA/IAIN Sumatera Utara, 1981/1982) hal. 95 – 171.

<sup>53</sup>Tasawuf falsafi menurut Abdul Aziz Dahlan, adalah tasawuf yang diperkaya dengan pandangan-pandangan falsafi, dan pembahasannya meluas ke masalah metafisika, yakni proses persatuannya manusia dengan



dirintis oleh Abu Yazid al-Busthami dan Husein bin Manshur al-Hallaj pada abad ke-3 dan ke-4 Hijri<sup>54</sup>.

Jika inti tasawuf adalah komunikasi sufi dengan Tuhan sedekat-dekatnya, maka rasa dekat dengan Tuhan itu dapat diwujudkan dalam tiga macam. *Pertama*, kedekatan etis, yaitu kedekatan sufi dengan Tuhan dalam hubungan etika (akhlak). *Kedua*, kedekatan estetis, yaitu kedekatan sufi dengan Tuhan dalam hubungan kecintaan dengan memandang keindahan dan kemahasempurnaan-Nya. *Ketiga*, kedekatan kesatuan wujud (*unity of existence*), yaitu kedekatan sufi dengan Tuhan dalam hubungan rasa bersatunya sufi dengan Tuhan. Kedekatan etis dan estetis diterima di kalangan penganut tasawuf sunni, sedangkan kedekatan kesatuan wujud hanya diterima di kalangan penganut tasawuf falsafi.

Secara historis, ajaran tasawuf mengalami perkembangan, bermula dari upaya meniru pola kehidupan Nabi Muhammad SAW. dan para sahabatnya, kemudian berkembang menjadi doktrin-doktrin yang bersifat konseptual<sup>55</sup>. Dari perkembangan ini, secara garis besar, tasawuf terpolarisasi menjadi dua corak<sup>56</sup>:

*Pertama*, tasawuf sunni, yakni ajaran tasawuf yang didasarkan pada doktrin *Ahl al-sunnat wa al-Jama'at* dan bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah, serta mengaitkan keadaan dan tingkat rohaniah mereka dengan keduanya<sup>57</sup>, yang oleh J. Spencer Trimingham disebut *ethical mysticism*<sup>58</sup>.

---

Tuhan dan sekaligus membahas manusia dan Tuhan. Lihat: Abdul Aziz Dahlan, "Tasawuf Sunni dan Falsafi: Tinjauan Filosofis", dalam *Ulumul Qur'an*. Vol. II, (Jakarta: 1991), hal. 26 – 51.

<sup>54</sup>Al-Taftazani, *op. cit.*, hal. 140.

<sup>55</sup>Lihat: A.J Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, (London: George Allen & Unwin LTD, 1972), hal. 24-136.

<sup>56</sup>Abd al-Qadir Mahmud mengelompokkan tasawuf kedalam tiga corak, yaitu tasawuf salafi, tasawuf sunni, dan tasawuf *ma wara' al-tashawwuf al-Salafi wa al-Sunni*. Tasawuf salafi adalah tasawuf yang di dalam memahami sumbernya (al-Qur'an dan al-Sunnah) tidak menerima takwil dan cenderung beraliran *tajsim*. Sebaliknya, tasawuf sunni menerima takwil dan menolak *tajsim*. Sedangkan corak tasawuf yang ketiga dimaksudkan adalah tasawuf falsafi. Lihat: Abd al-Qadir Mahmud, *al-Falsafat al-Shufiyat fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), hal: 78-79; 399-604.

<sup>57</sup>al-Taftazani, *op. cit.*, hal. 139.

<sup>58</sup>Lihat: J. Spencer Trimingham, *The Sufi Order in Islam*, (London: Oxford University Press, 1973), hal. 3.

Tujuan yang paling utama dari tasawuf sunni adalah pensucian jiwa dan pembinaan moral. Kedekatan sufi dengan Tuhan sebatas hubungan etika dan estetika. Corak tasawuf ini mulai dirintis oleh al-Muhasibi (w. 243 H/ 875 M)<sup>59</sup>, kemudian dikembangkan oleh al-Qusyairi (w. 465 H/ 1073 M) dan al-Hujwiri (w. 465 H/ 1073 M)<sup>60</sup>, dan pada tingkat “kematangannya” berada ditangan al-Ghazali<sup>61</sup>. Tetapi dalam pembagian ini, al-Ghazali dapat keluar dari kategori tasawuf sunni karena ia telah mengalami sebagaimana yang dialami oleh Abu Yazid al-Bustami. Hanya saja pengalaman al-Ghazali tidak diungkapkan kepada umum sebagaimana pengalaman Abu Yazid. Tasawuf Sunni yang diamalkan secara individual disebut tasawuf akhlaki, sedangkan yang diamalkan secara terorganisir disebut tasawuf amali (tarekat).

*Kedua*, tasawuf falsafi, yakni tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan visi mistis dengan visi rasional. Ungkapan-ungkapan yang dikemukakan oleh sufi falsafi biasanya menggunakan terminologi filosofis yang berasal dari bermacam-macam ajaran filsafat<sup>62</sup>.

Jika dikaji secara mendalam, polarisasi Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi tidak sepenuhnya dapat diterima, sebab al-Ghazali yang senantiasa disebut sebagai tokoh Tasawuf Sunni, pada beberapa karyanya ternyata sangat filosofis, seperti dalam *Misykât al-Anwâr* dan *Ma'ârij al-Quds*, meski sebenarnya ketika menulis buku-bukunya tersebut ia berada pada konteks sebagai seorang filosof, belum masuk ke dunia tasawuf. Begitu pula dengan bidang fiqih, seperti dalam kitab *al-Musyatasifâ*. Sementara itu, Ibn 'Arabi yang dikategorikan sebagai “bapak” Tasawuf Falsafi, ternyata ia juga banyak menulis buku-buku fiqih, tafsir, hadits dan kalam, yang sejalan dengan pandangan *Ahl al-Sunnat wa al-Jama'at*.

Oleh karena itu, agar tidak terjebak ke dalam dikotomi Tasawuf Sunni dan Falsafi, terasa lebih tepat apabila polarisasi tersebut dipilah menjadi Tasawuf Ghazalian untuk yang Sunni dan Tasawuf Ibn 'Arabian untuk yang Falsafi.

Munculnya polarisasi corak tasawuf, Ghazalian dan Ibn 'Arabian telah menimbulkan pertentangan dan polemik yang

---

<sup>59</sup>Abd al-Qadir Mahmud, *op.cit.*, hal. 149.

<sup>60</sup>al-Taftazani, *op. cit.*, hal. 140

<sup>61</sup>Abd al-Qadir Mahmud, *loc. Cit.*

<sup>62</sup>al-Taftazani, *op. cit.*, 186.

berkepanjangan. Menurut kalangan tasawuf Ghazalian, jalan tasawuf yang benar adalah tasawuf yang bersumber pada al-Qur'an dan al-Sunnah sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi SAW. dan para sahabat. *Maqâmât* yang dapat ditempuh adalah *maqam-maqam*, seperti taubat, zuhud, wara', fakir, sabar, dan seterusnya sampai kepada maqam makrifat. Sedangkan menurut kalangan tasawuf Ibn 'Arabian, *maqam* itu dapat ditingkatkan sampai kepada maqam yang lebih tinggi, yaitu bersatu dengan Tuhan (*ittihad*). Ittihad dapat mengambil bentuk *hulul* dan *wahdat al-wujud*<sup>63</sup>. Namun faham yang dibawa oleh kalangan tasawuf Ibn 'Arabian tersebut dipandang menyeleweng dan sesat oleh penganut tasawuf Ghazalian.

Hal ini dikarenakan dalam Tasawuf Ghazalian nuansa konsep fiqih Syafi'iyah dan Kalam al-Asy'ariyah terasa lebih kental, ketimbang konsep-konsep tasawufnya, sehingga dapat dikatakan, ajaran eksoterisnya lebih dominan dibanding esoterisnya (tasawuf), sementara Tasawuf Ibn 'Arabian lebih menekankan aspek esoterisnya dibanding eksoterisnya. Oleh karena itu, pada penulisan selanjutnya penyebutan Islam Esoteris dipahami sebagai Tasawuf Ibn 'Arabian dan Islam Eksoteris sebagai Tasawuf Ghazalian.

Dalam mengkaji kontroversi pemikiran Islam, bagaimanapun juga harus dikembalikan kepada ajaran dasar Islam, sebab dari sini akan dapat dipahami menyimpang atau tidaknya suatu aliran pemikiran.

Sebagaimana diketahui, bahwa di dalam Islam, obyek pengalaman keagamaan yang menduduki tempat sentral dalam pelbagai aktivitas dan pemikiran seorang muslim, adalah Tuhan Allah. Hal ini diekpresikan melalui suatu pengakuan yang jelas dan tegas, *La ilâha illa Allah*, tidak ada Tuhan selain Allah. Pengakuan di sini tidak sekedar terucap secara lisan saja, tetapi juga melibatkan seluruh kesadaran, serta memantul dalam setiap gerak dan aktivitas dengan cara pengabdian secara totalitas kepada Allah<sup>64</sup>. Dengan kata lain, bagi seorang Muslim (dalam

---

<sup>63</sup>Harun Nasution, *op.cit.*, hal. 63.

<sup>64</sup>Mukti Ali telah menunjukkan makna prinsip tauhid ini dalam beberapa bagian. *Pertama*, menunjukkan bahwa Islam benar-benar agama monotheisme. *Kedua*, keesaan Tuhan (Tauhid) berakibat keesaan manusia, yakni

arti sesungguhnya), Tuhan adalah satu obsesi yang luhur dan agung sepanjang waktu<sup>65</sup>.

Sebagi implementasi prinsip tauhid (Monotheisme) ini, terdapatlah tiga komponen ajaran dasar (*qath'iy al-dalâlat*) yang merupakan inti ajaran Islam, yaitu Islam, Iman dan Ihsan<sup>66</sup>. Yang dimaksud dengan ajaran dasar, adalah ajaran Islam yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadits Mutawatir sebagai dua sumber utama ajaran Islam. Namun lantaran Al- Qur'an dan Hadits hanya menjelaskan prinsip-prinsipnya secara global (*mujmal*), maka para ulama meng-elaborasikannya dalam pelbagai diskursus keilmuan, melalui kerangka berfikir metodologis tertentu, sehingga melahirkan cabang-cabang disiplin ilmu keislaman, baik dalam bidang syari'at/ fiqih (hukum Islam), tasawuf (Islam Esoteris), maupun ilmu kalam (teologi Islam ). Apa yang dihasilkan oleh para ulama tersebut merupakan ajaran bukan dasar (*dzany al-dalâlat*) yang bersifat tentatif.

Fakta sejarah menunjukkan, bahwa justru berpangkal dari adanya ajaran bukan dasar inilah terjadi peng-klaيمان kebenaran masing-masing ulama dan para pengikutnya di ketiga bidang disiplin tersebut, bahkan tidak jarang saling menyalahkan yang lain.

Memang, ketiga disiplin tersebut memiliki dimensi yang berbeda. Disiplin syari'at lebih menekankan aspek-aspek eksoteris dari ajaran Islam, sehingga dari sini muncul term-term seperti halal, haram, mandub, makruh, mubah atau sering

---

memandang semua umat manusia, apakah ia berkulit hitam, putih, merah atau kuning; atautkah ia keturunan Eropa, Afrika, dari barat atau timur, membentuk satu keluarga. *Ketiga*, berakibat juga keesaan moral, yakni semua bentuk kode moral, diperuntukkan bagi semua jenis manusia tanpa mengenal stratifikasi sosial tertentu. Mukti Ali, *Keesaan Tuhan Dalam Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Yayasan NIDA, 1972), hal. 9-13. cf.: Fazlurrahman, *Islam vs. The West*, trans. Haidar bagir, (Bandung: Mizan, 1983), hal. 135-7

<sup>65</sup>Lihat: Ismail Raji al-Faruqi, *Religious Experience in Islam*, trans. Alef Theria Wasim, (Yogyakarta: PLP2M, 1985), hal. 14.

<sup>66</sup>Pengertian mengenai ketiga komponen ini terdapat dalam hadis Nabi SAW. yang sering dikenal sebagai Hadis Jibril. Lihat. Lihat: Abi al-Husain Muslim ibnu al-Hajjaj ibn Muslim al-Qusyairi al-Naisabury (selanjutnya disebut Imam Muslim), *Shahih Muslim*, syarah Nawawi, Juz I, (Beirut: Dar al-Kutub al-Imiyyat, t.t.), hal. 157.



disebut *al-ahkam al-khamsat*<sup>67</sup>, serta term lainnya<sup>68</sup>. Sebaliknya, disiplin tasawuf yang lebih berorientasi pada aspek-aspek esoteris, sulit dipahami oleh orang lain, lantaran ungkapan-ungkapan sering menggunakan bahasa simbolik dan bukan kalimat verbal, sehingga terkesan “irrasional”, bahkan seperti “tidak waras”<sup>69</sup>. Bidang disiplin ilmu kalam, mengarahkan pembahasannya kepada segi-segi mengenai Tuhan dan berbagai derivasinya. Dari sini sering muncul term-term seperti kafir, mukmin, murtad, fasik, munafik dan sebagainya<sup>70</sup>.

Selain ketiga disiplin tersebut, masih ada satu disiplin keilmuan lagi, yaitu Fisafat Islam, yang membidangi hal-hal yang bersifat perenungan spekulatif tentang hidup ini dan lingkungannya seluas-luasnya<sup>71</sup>.

Uniknya, dalam perkembangan selanjutnya, yang terjadi bukan hanya trikotomi, melainkan malah konvergensi antar disiplin tersebut. Misalnya, Syari’ah dan tasawuf, melahirkan tasawuf akhlaqi atau tasawuf ‘amali atau tasawuf sunni (mistiko-sunni); antara tasawuf dam ilmu kalam (teologi

---

<sup>67</sup>Formulasi *al-ahkam al-khamsat* yang merupakan hukum taklifi ini diciptakan oleh Imam Syafi’i. Lihat : Muhammad ibn Idris al-syafi’i, *Al-Risalat*, (Mesir : Syarikat Makatabat wa Matba’at Mushthafa al-Halaby, 1388/19690). Meskipun sesungguhnya formulasi ini juga tidak lepas dari kritikan, yang mengatakan bahwa ide dasar rumusan ini dari Filsafat Stoik. Joseph Schacht, *An introduction to Islamic Law* (Oxford : At the Clarendon Press, 1964), hal.20.

<sup>68</sup>Term lain yang dimaksud misalnya sah, batal atau seperti yang dikemukakan oleh Imam al-Awza’i dengan *la ba’sa*, atau *la ba’sa bihi*, *la khaira* oleh al-Syaibani. Lihat: Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, trans. Agah Garnadi, (Bandung: Pustaka Saman, 1984), hal. 31.

<sup>69</sup>Dalam khazanah tasawuf, banyak para sufi yang mengucapkan syathahat, yakni ucapan-ucapan di kala sang sufi tengah mencapai ekstase. Misalnya, ucapan Abu Yazid: “Sesungguhnya Aku adalah Tuhan, tiada tuhan selain Aku dan karena itu sembahlah Aku”. A.J. Arberry yang mentahqiq Fariduddin Al-Attar, *Muslim Saint and Mystics*, trans. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka Salaman, 1983), hal. 132. Begitu pula ucapan Abu Manshur al-Hallaj, “Ana al-Haqq”. Lihat: M.M. Syarif (Ed.), *Loc. Cit.*

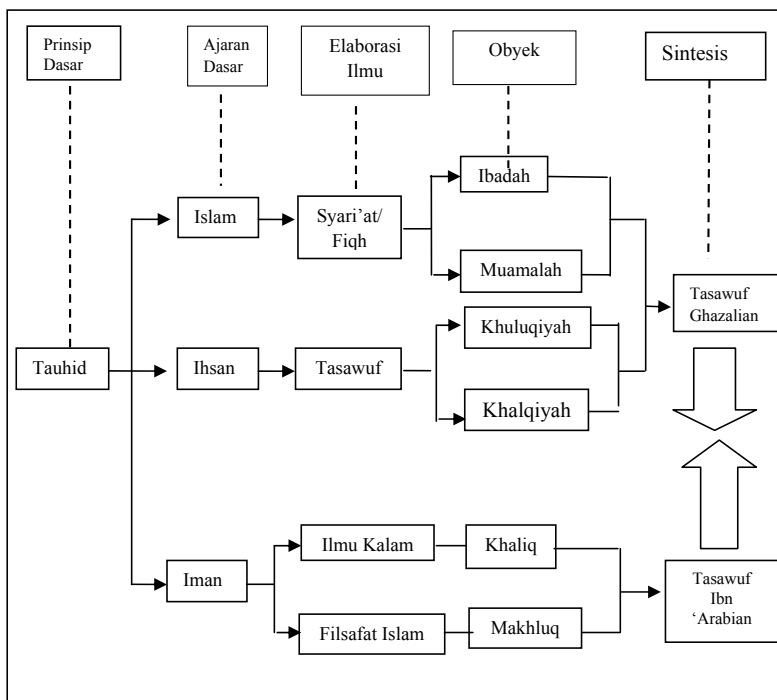
<sup>70</sup>Diskusi dan polemik yang mewarnai pikiran teologi Islam memang sering menggunakan term-term ini, baik di kalangan golongan tekstualis seperti Khawarij, Murji’ah, Jabariyah, maupun golongan rasionalis, seperti Muktazilah, Qadariyah, serta sintesis seperti Asy’ariyah, Maturidiyah. Mengenai aliran-aliran dalam teologi ini, lihat misalnya : Al-Asy’ari, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ihtilafa al-Mushallin*, (Kairo: Maktabat al-Nahdiyat al-Mishriyat, 1369/1950); Syahristani, *Al-Milal wa al-Nihal*, (Kairo: t. tp., 1967); Harun Nasution, *Teologi Islam : Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986).

<sup>71</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hal.201.

Islam), menghasilkan tasawuf falsafi (mistiko-filosofis). Meskipun harus diakui, dalam sejarah telah tercatat, kelompok konvergensi ini pun tidak luput dari adanya pertentangan yang berkepanjangan. Oleh karena itu, penjustifikasian suatu aliran tasawuf --termasuk di dalamnya ajaran wahdat al-wujud-- itu benar atau salah, kafir atau mukmin, harus dikaji secara kritis dan mendasar serta dikembalikan kepada ajaran dasar Islam, bukan dari perspektif kelompok konvergensi itu, sebab pada dasarnya masing-masing kelompok memiliki orientasi yang sama, yaitu semata hendak men-tawhid-kan Allah, hanya saja titik tolaknya berasal dari perspektif yang berbeda.

Untuk lebih jelasnya, uraian di atas dapat dibuat konstruksi konfigurasi skema berikut ini :

**BAGAN 1**  
**KONFIGURASI KERANGKA TEORI**



Jika ditelusuri lebih jauh, dalam sejarah tercatat, bahwa klaim zindik, kafir atau bid'ah tidak hanya menimpa Syekh Siti Jenar. Hal serupa juga pernah dialami oleh Muhyi al-Din

Ibn Arabi (w.638/ 1240) yang melontarkan gagasan paham wahdat al-Wujud. Dengan gagasan itu pula Ibn Arabi dan para pengikutnya, menurut Kautsar Azhari Noer<sup>72</sup>, sering diserang karena dianggap menganut ajaran yang menyamakan Tuhan dengan alam, yang dalam istilah modern disebut panteisme<sup>73</sup> atau monisme<sup>74</sup>.

Di antara para pengkritik yang menonjol yaitu Ibn Taymiyyah (w. 728/1328). Ia menuduh Ibn 'Arabi telah berkeyakinan bahwa wujud hanya satu, wujud alam adalah wujud Allah, wujud makhluk adalah wujud khalik, dan segala yang ada ini adalah pengejawantahan-Nya<sup>75</sup>. Oleh karena itu ia menuduh Ibn 'Arabi *zindik, kafir dan bid'ah*<sup>76</sup>.

Bagi para sarjana modern, doktrin-doktrin tasawuf yang dikembangkan Ibn Arabi disebut panteisme atau monisme. R.A. Nicholson berpendapat bahwa perkembangan panteisme sufi muncul jauh setelah al-Hallaj, dan perkembangan ini terutama disebabkan oleh Ibn 'Arabi<sup>77</sup>. G.E. Von Grunebaum menganggap bahwa ibn 'Arabi menganut paham monisme panteistik<sup>78</sup>. A.J. Arberry berpendapat bahwa Ibn 'Arabi lebih tepat dipandang sebagai monistik daripada panteistik<sup>79</sup>,

---

<sup>72</sup>Lihat: Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h.2.

<sup>73</sup>Peter A. Angels mendefinisikan panteisme dengan: "*The Belief that God is identical with the universe. All is God, God is all. The universe taken as a whole is God. God and nature (universe, the totality of all that there is) are synonymous, or two words for the something*". Peter A. Angels, *Dictionary of Philosophy*, (New York: Barnes & Noble Books, 1981), h.111.

<sup>74</sup>"Monisme is a name for a group of views in metaphysics that stress the oneness or unity of reality in some sense". Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York : Macmillan Publishing, co., 1967), vol. 5., hal. 362.

<sup>75</sup>Ibn Taymiyyah, *Majmu'at al-Rasa'il wa al-Masa'il*, diedit oleh Rasyid Ridha, (Kairo: t.p.,t.t.), jilid 4, hal.23.

<sup>76</sup>Tuduhan seperti ini terdapat dalam, Ibn Taymiyah, *Kitab al-Radd 'ala al-Mantiqiyin*, (Beirut: Dar al-Ma'rifat li al-Thiba'at wa al-Nasyr, t.t.) h. 522 Ibn Taymiyah, *Majmu' al-Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taymiyah*, diedit oleh 'abd Al-Rahman dan Muhammad, (Riyad: t.p., 1398 H), jilid 11, hal. 38.

<sup>77</sup>R.A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970), hal. 36.

<sup>78</sup>G.E. Bon Grunebaum, *Classical Islam: A History 600-1258*, trans. Katherine Watson, (Chicago: Aldine Publishing Company, 1970), hal. 195 dan 210.

<sup>79</sup>A.J. Arberry, *Sufism: An Account of Mystics of Islam*, (London: Unwin Paperbacks, 1979), hal. 54.

sementara Louis Massignon menggunakan term “monisme eksistensial” untuk mendeskripsikan system Ibn al-‘Arabi<sup>80</sup>. Adapun R.C. Zaehner memilih istilah “monisme teoritis”<sup>81</sup>, dan G.C. Anawati menyebutnya “monisme ontologis”<sup>82</sup>.

Dari kalangan para sarjana muslim sendiri, banyak yang menganggap Ibn ‘Arabi menganut panteisme atau monisme. Menurut A. E. Affifi, Ibn ‘Arabi menganut panteisme yang mempunyai suatu bentuk akosmisme dan memandang sufi ini sebagai seorang “panteis sempurna”<sup>83</sup>. Fazlurrahman mengatakan bahwa system Ibn ‘Arabi sepenuhnya monistik dan panteistik, yang berlawanan sama sekali dengan ajaran Islam ortodoks<sup>84</sup>. S.A.Q. Husaini mendeskripsikan filsafat mistik Ibn al-‘Arabi sebagai monisme panteistik<sup>85</sup>. Begitu pula halnya dengan Hamka<sup>86</sup>, Ahmad Daudy<sup>87</sup>, Endang Saifuddin Anshari<sup>88</sup>, Yunasril Ali<sup>89</sup>, Muhammad Ashraf<sup>90</sup>, serta Su‘ad al-Hakim<sup>91</sup>, memilih istilah panteisme untuk menyebut *wahdat al-Wujud*.

---

<sup>80</sup>Louis Massignon, *The Passion of ‘al-Hallaj: Mystics and Martyr of Islam*, trans. Herbert Mason, (Princeton: Princeton University Press, 1982), jilid 2, hal. 219.

<sup>81</sup>R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, (New York: Schocken Books, 1972), hal. 18

<sup>82</sup>G.C. Anawati “Philosophy, Theology and Mysticism”, dalam Joseph Schacht & C.E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 1979), h. 376

<sup>83</sup>A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul ‘Arabi*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), hal. 54, 58 dan 67.

<sup>84</sup>Fazlurrahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hal. 137-140.

<sup>85</sup>S.A.Q. Husaini, *The Phanteistic Monism of Ibn al-‘Arabi*, (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970), hal. viii

<sup>86</sup>Hamka, *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: pustaka panjimas, 1984), hal. 156.

<sup>87</sup>Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniry*, (Jakarta: Rajawali Press, 1983), hal. 80, 82, 84.

<sup>88</sup>Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam: Pokok-Pokok Pikiran tentang Islam dan Ummatnya*, (Bandung: Pustaka Perpustakaan Salman ITB, 1982), cet. III, hal. 132.

<sup>89</sup>Yunasril Ali, *Membersihkan Tashawwuf dari Shirik, Bid‘ah dan Khurafat*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), cet. III, h. 35.

<sup>90</sup>Muhammad Ashraf, *Mystic Thought in Islam*, (Lahore: Kazi Publication, 1980), hal. 19-20.

<sup>91</sup>Su‘ad al-Hakim, “*Wahdat al-Wujud*”, *Al-Mawsu‘ah al-Falsafiyah al-‘Arabiyyah*, diedit oleh Ma‘an Ziyadah, (Beirut: ma‘had al-Inma’ al-‘Arabi, 1988), bag. 2, hal. 517.

Meskipun demikian gencar kritikan terhadap doktrin *wahdat al-wujud* Ibn 'Arabi, tidak sedikit pula sarjana muslim kontemporer yang menolak kritikan tersebut. Sayyid Hossein Nasr, misalnya memandang bahwa istilah-istilah "panteisme", "pananteisme", "monisme eksistensial", dan mistisisme natural", tidak dapat dipakai untuk mendeskripsikan doktrin *wahdat al-wujud*. Tuhan, menurut doktrin ini, adalah transenden terhadap alam, sekalipun alam dalam tingkatnya sebagai yang real tidak dapat sepenuhnya lain dari Tuhan. Segala sesuatu yang ada di alam ini adalah penampakan-Nya<sup>92</sup>. Mir Valiuddin menyanggah anggapan bahwa tasawuf merupakan suatu taraf panteisme dan membuktikan bahwa tasawuf tetap mempertahankan perbedaan Tuhan dengan alam, termasuk manusia; tasawuf tetap memelihara transendensi Tuhan. Secara implisit, ini berarti bahwa ia menyangkal tuduhan bahwa Ibn Arabi menganut panteisme<sup>93</sup>. Titus Burckhardt sama sekali tidak menyetujui pemakaian istilah panteisme terhadap doktrin *wahdat al-wujud*. Alasannya, bahwa Tuhan berbeda dan tidak dapat dibandingkan dengan alam, sekalipun alam adalah penampakan Tuhan dan mustahil berada "di luar" atau "di samping"-Nya<sup>94</sup>. Sedangkan Harun Nasution menyatakan bahwa istilah panteisme tidak tepat untuk menyebut filsafat *wahdat al-wujud* Ibn 'Arabi<sup>95</sup>.

Sebagaimana telah disinggung di atas, prinsip *tawhid* adalah merupakan kerangka landasan bagi setiap muslim untuk berfikir dan bertindak. Oleh karena itu penyamaan Tuhan dengan alam, adalah penghujatan terhadap Tuhan dan bertentangan dengan prinsip *tawhid*. Maka, setiap ajaran yang bertentangan dengan ajaran *tawhid* harus ditolak.

---

<sup>92</sup>Sayyid Hosein Nassr, *Three Muslim Sages*, (Delmar, New York: Caravan Books, 1976), hal. 105-108; Sayyid Hossein Nassr, *Ideals and Ralities of Islam*, (London: Unwin Paperbacks, 1979), hal. 137.

<sup>93</sup>Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1981), hal. 48 dan 168.

<sup>94</sup>Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufism*, trans. D.M. Matheson (Wellingborough, Northamptonshire: Credible, 1990), hal. 28.

<sup>95</sup>Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1979), jilid 2, h. 88.



Sementara para pengecam doktrin *wahdat al-wujud*, juga *manunggaling kawula Gusti* menganggap, doktrin ini sesat *kufur*, *zandaqah* dan *bid'ah*, sebaliknya para pembelanya berpendirian bahwa *wahdat al-wujud* adalah tauhid paling tinggi. Dari sini jelaslah, bahwa penilaian apakah suatu doktrin bertentangan atau tidak dengan tawhid sangat diperlukan pandangan yang jernih, tanpa melibatkan prasangka buruk, rasa kebencian dan permusuhan.

Sampai sejauh ini, menurut pandangan subyektif penulis, belum banyak orang yang mengkaji secara khusus ajaran tasawuf Syaikh Siti Jenar, secara mendasar dan komprehensif. Penelitian-penelitian yang ada masih terbatas pada nilai sastra, dan belum menyentuh aspek yang paling fundamental dari pemikiran tasawufnya.

Sebagaimana diketahui, bahwa perkembangan tasawuf di nusantara dikenal bersamaan dengan kedatangan Islam ke wilayah ini, yang menurut satu teori, diperkirakan Islam masuk ke nusantara pada abad 12-15 M<sup>96</sup>. Namun kesimpulan teori ini dibantah oleh teori lain yang menyatakan bahwa abad ke-7 M. adalah awal kedatangan Islam<sup>97</sup>, yang masuk dan berkembang melalui proses akulturasi dan sosialisasi yang memakan

---

<sup>96</sup>Teori ini dikemukakan Dr. Snouck Hurgronje, dan diikuti oleh sejumlah sarjana Belanda, yang menyebutkan bahwa Islam datang dari daratan India yang dibawa oleh pedagang dari Gujarat. Teori ini didukung oleh sejumlah fakta, setelah mengamati bentuk batu nisan di Pasai, Pantai Timur Aceh, khususnya yang bertanggal 17 Dzulhijjah 831 H/ 27 September 1428 M. Batu nisan ini kelihatannya mirip dengan batu nisan lain yang ditemukan di makam Maulana Malik Ibrahim (w.822 H/1419 M) di Gresik, Jawa Timur, yang ternyata sama bentuknya dengan batu nisan yang terletak di Cambay, Gujarat. Lihat: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak akar-akar Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1994), hal. 24. Cf.: G.W.J. Drewes, dalam Ahmad Ibrahim (Ed.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, (Singapore: Institut of Southeast Asian Studies, 1985), hal. 7-17.

<sup>97</sup>Teori ini merupakan kesimpulan dari hasil seminar tentang Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia yang diselenggarakan di Medan, pada 17 – 20 Maret 1963, dan di Aceh pada 10 – 16 Juli 1978. Lihat: A.Hasmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia (Kumpulan Prasaran pada Seminar di Aceh)*, (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1993). Penyokong teori ini di antaranya adalah Syed Muhammad Naquib Al-Attas dalam karyanya *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Bandung: Mizan, 1990); serta beberapa sarjana Barat lainnya seperti Thomas W. Arnold, G.E. Marrison, Azyumardi Azra, *Op.cit.*, hal. 24-29.

waktu cukup panjang, serta tidak menimbulkan gejolak. Salah satu alasan mengapa proses Islamisasi di nusantara tidak menimbulkan gejolak dan mudah diterima, adalah karena alam pikiran masyarakat saat itu lebih bercorak mistis ketimbang rasional, sehingga ketika Islam yang datang membawa corak tasawuf, maka dengan mudah masyarakat menerimanya. Menurut Martin van Bruinessen, Islamisasi nusantara mulai ketika tasawuf merupakan corak pemikiran dominan di dunia Islam. Pikiran-pikiran para sufi terkemuka, seperti Ibn Arabi dan Abu Hamid al-Ghazali sangat berpengaruh terhadap pengarang-pengarang muslim generasi pertama<sup>98</sup>.

Azyumardi Azra mengemukakan, bahwa sedikitnya ada tiga teori besar. *Pertama*, adalah teori yang menyatakan bahwa Islam datang langsung dari Arab, atau tepatnya Hadramaut. Teori pertama kali dikemukakan oleh Crawford (1820), Keyzer (1859), Niemann (1861), de Hollander (1861), dan Veth (1878). *Kedua*, teori bahwa Islam di nusantara datang dari India pertama kali dikemukakan oleh Pijnappel tahun 1872. Kemudian diteruskan oleh Snouck Hurgronje dan dikembangkan oleh Morrison tahun 1951. Teori *ketiga* dikembangkan oleh Fatimi, yang menjelaskan bahwa Islam datang dari Benggali (kini Bangladesh)<sup>99</sup>.

Ketika sampai pada puncak kebesaran Islam yang ditandai dengan munculnya institusi politik di Jawa yakni Kerajaan Demak Bintara pada akhir 14 dan awal 15, dinamika perkembangan tasawuf mencapai puncaknya seiring terjadinya pergumulan “tasawuf falsafi” yang dikembangkan Syekh Siti Jenar *vis a vis* “tasawuf sunni” yang diajarkan Walisanga. Penelitian mengenai ajaran tasawuf, khususnya tasawuf Ibn ‘Arabian, telah dirintis oleh kaum orientalis Belanda, G.W. J. Drewes, Karel A. Steenbrink, Zoetmulder; sedangkan dari sarjana timur sendiri tercatat misalnya, Abdul Munir Mulkhan, Sudirman Tebba, Achmad Chodjim.

---

<sup>98</sup>Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992), hal. 15.

<sup>99</sup>Azyumardi Azra (peny.), *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta : Yayasan Obor, 1989), hal. xi-xii.

Namun, mengenai siapa sesungguhnya Syekh Siti Jenar itu sampai sekarang masih menjadi misteri; sebagian menganggap tokoh tersebut hanyalah fiktif belaka, dan sebagian lainnya menyatakan memang ada. Hal ini terjadi lantaran tidak tersedianya bukti-bukti akurat tentang keberadaannya. Setidaknya, hingga ketika orang mengkaji Syekh Siti Jenar, hanya ada beberapa rujukan, di antaranya *Suluk Syaikh Siti Jenar* yang ditulis oleh Raden Sasrawidjaja<sup>100</sup>, *Serat Siti Jenar* yang ditulis oleh Mangundarma<sup>101</sup> dan *Suluk Seh Siti Jenar, Suluk Wali Songo* serta beberapa tulisan *babad*<sup>102</sup>. Adapun mengenai rujukan yang dikaitkan langsung dengan karya Syaikh Siti Jenar, bahkan terhadap Walisanga sendiripun tidak ada. Beberapa tulisan mengenai Syekh Siti Jenar dapat ditemukan, misalnya pada karya P.J.Zoetmulder<sup>103</sup>. Penelitian lain misalnya oleh Abdul Munir Mulkhan<sup>104</sup>, meskipun kajiannya belum terlalu mendalam karena terbatas pada mengungkapkan pokok-pokok ajaran Syekh Siti Jenar, tanpa melakukan analisis kritis dari ajaran tersebut.

Berangkat dari penelitian itulah, kajian ini akan berusaha menelusuri secara cermat gagasan-gagasan yang dikemukakan dalam *Serat Syekh Siti Jenar* sebagaimana termaktub dalam naskah serta memahami makna di balik ajarannya tersebut. Namun untuk keseimbangan informasi data, akan digunakan pula sumber lain yang berasal dari Cirebon, yakni *Babad Cirebon, Purwaka Caruban Nagari, Negara Krettabhumi* serta *Babad Banten*.

---

<sup>100</sup>Raden Sasrawidjaja, *Syaikh Siti Jenar* (Djogdjajakarta: Keluwarga Bratakesawa, 1958), dilampirkan dalam Abdul Munir Mulkhan, *Ajaran dan Kematian Syaikh Siti Jenar*, cet. I (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2001).

<sup>101</sup>Naskah ini penulis temukan di Perpustakaan Nasional pada Peti 113, Kode KBG Nomor 673, judul *Seh Siti Jenar*, Bahasa Jawa Aksara Jawa Rol. 128.02.

<sup>102</sup>*Suluk Walisanga*, dikeluarkan oleh R. Tanoyo (Surakarta: R. Tanoyo, 1954).

<sup>103</sup>P.J.Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991).

<sup>104</sup>Abdul Munir Mulkhan, *Ajaran dan Kematian Syaikh Siti Jenar*, cet. I (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2001); *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam – Jawa* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2001); *Ma'rifat Burung Surga dan Ilmu Kasampurnan Syekh Siti Jenar* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002).

Untuk kepentingan pembahasan mengenai riwayat hidup maupun pemikiran-pemikiran Syekh Siti Jenar, sumber datanya diperoleh dari kepustakaan yang ada, yaitu hasil dari berbagai penelitian ilmiah yang pernah dilakukan mengenai hal tersebut, sebagaimana telah disinggung di atas, serta meneliti secara langsung tulisan mengenai Syekh Siti Jenar, sebagaimana yang terdapat pada naskah manuskrip. Akan tetapi, dalam hal ini penulis tidak berpretensi menilai benar salahnya manuskrip tersebut secara filologis, melainkan mengkaji dan menganalisis “apa adanya”.

Sebagai sumber primer, digunakan beberapa naskah yakni: *pertama*, naskah yang penulis temukan di Perpustakaan Nasional Jakarta pada Peti 113, Kode KBG Nomor 673, judul *Seh Siti Jenar*, gubahan Mangundarma tahun 1901, Bahasa Jawa Aksara Jawa Rol. 128.02. Naskah ini dipilih sebagai sumber pokok dengan pertimbangan lebih lengkap dibandingkan dengan naskah lainnya, serta belum terpublikasikan secara luas, dan untuk itu, penulis melakukan transliterasi dan terjemahan naskah. *Kedua*, *Serat Siti Jenar* gubahan Harjawijaya yang diterbitkan oleh Tan Khoen Swie. *Ketiga*, *Serat Seh Siti Djenar* gubahan Raden Ngabehi Mangunwijaya tahun 1917, koleksi Prof.Dr. C.Snouck Hurgronje tahun 1936. *Keempat*, *Suluk Seh Siti Jenar* dialihbahasakan oleh Sutarti tahun 1981.

*Kelima*, *Boekoe Siti Djenar Ingkang Toelèn*, gubahan Kanjeng Soenan Giri Kedaton yang ditulis pada tahun 1457 diterbitkan oleh Tan Khoen Swie Kediri tahun 1931; Selain itu juga ditunjang oleh naskah lain seperti *Het Boek van Bonang* yang dikompilasikan oleh B.J.O. Schrieke tahun 1916, *Babad Demak I -II*, *Babad Cirebon*, *Purwaka Caruban Nagari* dan *Babad Banten*. Begitu pula dengan sumber-sumber sekunder seperti karya Abdul Munir Mulkan, P.J.Zoetmulder. Untuk mengkaji setting sejarah sosial yang melingkupi kedua tokoh tersebut, digunakan tulisan H.J. De Graaf dan TH. Pigeaud<sup>105</sup>, R. Atmodarminto<sup>106</sup>, dan lain-lain.

---

<sup>105</sup>H.H. De Graaf & TH. Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI* (Jakarta: Grafiti Press, 2001).

<sup>106</sup>R.Atmodarminto, *Babad Demak dalam Tafsir Sosial Politik* (Jakarta: Millenium Publisher, 2000).

Penelitian ini berusaha mengetahui dan meneliti sebuah teks dalam bidang sastra, sebagaimana yang ditulis mengenai Syekh Siti Jenar melalui *pupuh*, *serat* maupun *babad*, khususnya berkaitan dengan metode pemahaman, karya seorang tokoh tasawuf terkemuka pada abad 16 ini. Adapun pendekatan yang dilakukan untuk menganalisis sumber data dengan menggunakan pendekatan *hermeneutika*, *intertekstual*, *semiotika*, dan *content analysis*.

Secara etimologis, kata hermeneutik (Inggris : *Hermeneutic*) berasal dari bahasa Yunani, *hermeneuein* yang berarti “menafsirkan”. Maka, kata benda *hermeneia* secara harfiah dapat diartikan sebagai “penafsiran” atau interpretasi<sup>107</sup>. Dalam mitologi Yunani, Hermes merupakan tokoh yang namanya dikaitkan dengan Hermeneutik. Menurut mitos ini Hermes bertugas menafsirkan kehendak dewata (Orakel) dengan bantuan kata-kata manusia agar manusia dapat memahami kehendak dewa, sebab bahasa dewa tidak difahami manusia. Dewa ini juga disebut-sebut dewa ilmiah, penemuan, kefasihan bicara seni tulis dan kesenian. Dalam peradaban Arab Islam, Hermes dikenal sebagai nabi Idris, yakni orang yang pertama kali mengenal tulisan, teknologi (sederhana), kedokteran. Di kalangan Mesir Kuno, Hermes dikenal sebagai Thot, Ukhnuh di kalangan Yahudi dan Hushang di masyarakat Persi Kuno<sup>108</sup>.

Munculnya Hermeneutik diawali untuk menunjukkan ajaran tentang aturan-aturan yang harus diikuti dalam menafsirkan sebuah teks dari masa lampau, khususnya teks kitab suci dan teks-teks klasik (Yunani dan Romawi). Tetapi belakangan di masa abad ke-19-an Hermeneutik dipakai dalam satu arti yang amat luas, yang meliputi hampir semua tema filosofis tradisional, sejauh berkaitan dengan masalah “bahasa”. Dari perluasan pengertian ini Hans George Gadamer meringkaskan teori hermeneutik secara filosofis dalam tiga aktivitas eksistensi manusia: *Subtilitas Intellegendi* yang berarti memahami (*understanding*); *Subtilitas explicandi* yang berarti menjelaskan atau menguraikan makna tersirat menjadi makna

---

<sup>107</sup>E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hal. 23.

<sup>108</sup>Sayyed Hoessein Nasr, 1967, hal. 64.



tersurat; dan *Subtilitas applicandi* yang berarti menerapkan atau mengkaitkan makna suatu teks dengan situasi baru dan kini<sup>109</sup>. Dengan kalimat sederhana hermeneutika berarti meliputi kegiatan memahami, menjelaskan makna tersirat, dan mengartikulasikannya dengan logika pemikiran pembaca.

Senafas dengan pemikiran tersebut dalam pengamatan ahli kitab suci agama seperti Van A. Harvey, hermeneutik dapat dibedakan dalam dua katagori. *Pertama* Hermeneutik dalam arti umum dan *kedua* dalam arti khusus. Dalam pengertian *pertama* hermeneutik berfungsi sebagai *Science of Comprehension*<sup>110</sup> yang membentuk dasar-dasar untuk teknik penafsiran yang layak. Dalam pengertian *kedua* hermeneutik berfungsi sebagai kegiatan exegesis kitab suci. Biasanya Hermeneutik dalam arti umum lebih banyak diasosiasikan dengan struktur tiga serangkai yang saling terkait dalam setiap aktivitas penafsiran : (1) *Pesan*, tanda atau teks dari suatu sumber asal yang membutuhkan (2) seorang *penafsir* (hermes) atau mediator untuk (3) menyampaikannya pada para *audiens*<sup>111</sup>.

Dari tiga pokok penting ini sudah dapat diketahui kerja hermeneutika yang tidak bisa lepas dari lima hal berikut : 1) Memastikan teks benar-benar asli. 2) Menganalisis teks tidak cukup hanya sebatas menganalisa aspek etimologi harfiah kebahasaan saja, akan tetapi harus dilihat aspek struktur bahasa lexicon dan sinonim kata yang digunakan oleh penulis teks yang disesuaikan dengan gramatika bahasa pada masanya. 3) Seorang penelaah sebuah karya teks dituntut untuk merasa tidak asing dengan pemikiran-pemikiran yang berkembang pada masa karya itu muncul, karena term-term dan ide-ide yang digunakannya tidak bisa terlepas dari lingkup wacana yang mengitarinya, sehingga disini penelaah perlu bantuan ilmu-ilmu terkait misalkan arkeologi, sejarah dan geografi. 4) Seorang penelaah sebelum memahami secara detil perlu melakukan *general surfey* (penelaahan umum) tentang komposisi karya secara keseluruhan. Satu kalimat sangat terkait dengan kalimat lain dan tidak dipisahkan karena merupakan satu

---

<sup>109</sup>E. Sumaryono, *Op.cit.*, , hal. 82.

<sup>110</sup>Van A Harvey, *The Encyclopedia of Religions*,. 6, hal. 280

<sup>111</sup>*Ibid.*, hal. 279-281

kesatuan tujuan dari si penulis karya. 5) Sebuah karya sangat terkait dengan ciri kepribadian si penulis, sebab tulisan hanya merupakan bahagian ungkapan manifestasi lahirnya dari pemikiran kreatifnya.

Sedangkan hermeneutik secara khusus lebih menjurus pada penerapan hermeneutik umum dalam memahami teks-teks kitab suci<sup>112</sup>. Dalam pengertian ini hermeneutika sudah banyak dilakukan oleh para agamawan sebelum istilah hermeneutika menjadi bahan kajian menarik dikalangan ahli filsafat. Dalam laju perkembangannya hermeneutika umum melesat maju setelah beralih menjadi bahan kajian menarik para filosof sehingga dapat memunculkan disiplin keilmuan humaniora, sementara hermeneutik khusus yang dikembangkan di kalangan agamawan untuk memahami kitab suci cenderung statis.

Pada perkembangan berikutnya, hermeneutika dielaborasikan lebih luas lagi oleh Paul Ricoeur. Sebagai seorang filosof kontemporer dari Perancis, ia melakukan terobosan dengan beralih dari analisis eksistensial kemudian ke analisis eiditik (pengamatan yang sangat mendetail), fenomenologis, historis, hermeneutik, hingga akhirnya semantik, meski ia lebih tertarik pada hermeneutik, terutama pada interpretasi<sup>113</sup>. Dalam karyanya, ia menegaskan bahwa “filsafat pada dasarnya adalah sebuah hermeneutik, yaitu kupasan tentang makna yang tersembunyi dalam teks yang kelihatan mengandung makna”<sup>114</sup>. Dari sini dapat dimengerti bahwa setiap interpretasi adalah usaha untuk “membongkar” makna-makna yang masih terselubung atau usaha membuka lipatan-lipatan dari tingkat makna yang terkandung dalam makna kesusastaan.

Kata-kata adalah simbol juga, karena menggambarkan makna lain yang sifatnya “tidak langsung, tidak begitu penting serta figuratif (berupa kiasan) dan hanya dapat dimengerti melalui simbol-simbol tersebut”, Jadi, simbol-simbol dan interpretasi merupakan konsep-konsep yang mempunyai pluralitas makna

---

<sup>112</sup>Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethic* hal. 393-394

<sup>113</sup>E. Sumaryono, *Op.cit.*, hal. 105.

<sup>114</sup>Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, (Evanston: Northwestern University Press, 1974), hal. 22.

yang terkandung di dalam simbol-simbol atau kata-kata. Oleh karena itu, Ricoeur menyatakan bahwa “hermeneutik bertujuan menghilangkan misteri yang terdapat dalam sebuah simbol dengan cara membuka selubung daya-daya yang belum diketahui dan tersembunyi di dalam simbol-simbol tersebut”<sup>115</sup>. Lebih daripada itu, Ricoeur menambahkan hermeneutik dengan “perhatian kepada teks”. Teks sebagai penghubung bahasa isyarat dan simbol-simbol dapat membatasi ruang lingkup hermeneutik karena budaya oral (ucapan) dapat dipersempit. Hermeneutik dalam hal ini hanya akan berhubungan dengan kata-kata yang tertulis sebagai ganti kata-kata yang diucapkan<sup>116</sup>. Dari sini dapat dipahami bahwa hermeneutik adalah “teori pengoperasian pemahaman dalam hubungannya dengan interpretasi terhadap teks”<sup>117</sup>.

Kembali pada persoalan, bahwa pendekatan hermeneutik dalam analisis ini menggunakan pola yang dikembangkan Paul Ricoeur. Hal ini mengingat naskah Serat Siti Jenar yang tertulis dalam berbagai versi, adalah merupakan kumpulan ajaran, gagasan, pemikiran Syekh Siti Jenar beberapa abad silam yang disampaikan melalui bahasa lisan (*oral language*), kemudian ditulis kembali dalam bentuk naskah, maka sedikit banyak terjadi pembiasan pesan bahkan penambahan-penambahan oleh si penulis naskah. Apalagi antara si pemberi pesan dengan penulis naskah terjadi gap waktu yang sangat jauh, sampai naskah tersebut dikaji dan ditelaah, maka metode hermeneutik merupakan suatu keniscayaan agar simbol-simbol bahasa yang figuratif dapat tertangkap maknanya. Di sini, hermeneutik bertugas selaku “jembatan” yang menghubungkan antara pengirim pesan dengan penerima pesan. Secara abstrak dapat dilihat pada bagan berikut:

---

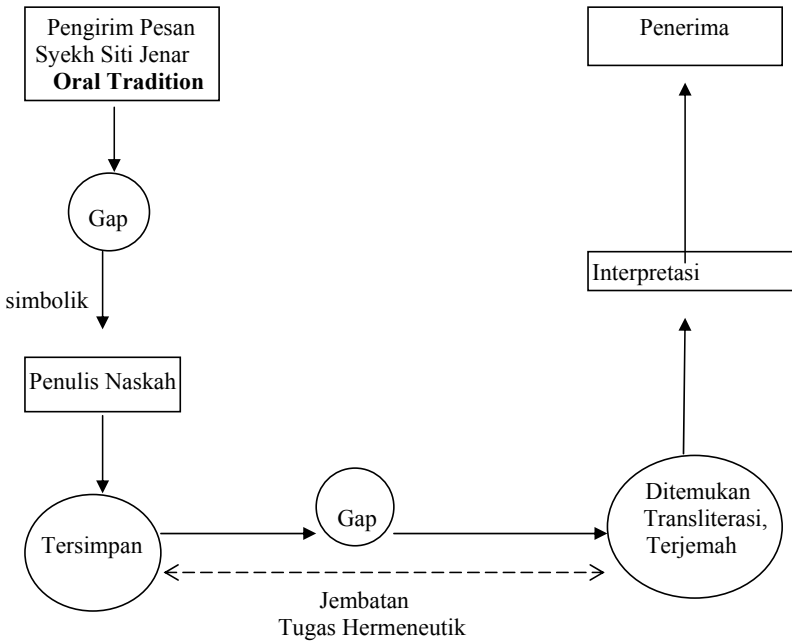
<sup>115</sup>Alan Montefiore, (Ed.), *Philosophy in France Today*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hal. 192.

<sup>116</sup>*Ibid.*, hal. 193.

<sup>117</sup>E. Sumaryono, *Op.cit.*, hal. 107.

## BAGAN 2

### Model Komunikasi Pesan Teks Serat Syekh Siti Jenar:



Bagaimana agar makna “terselubung” dalam teks dapat dipahami secara utuh ?, Ricoeur mengakui bahwa tugas hermeneutika sangat berat, sebab hermeneutika harus membaca “dari dalam” teks tanpa masuk atau menempatkan diri dalam teks tersebut dan cara pemahamannya pun tidak dapat lepas dari kerangka kebudayaan dan sejarahnya sendiri. Oleh karena itu, ia harus dapat menyingkirkan distansi yang asing, harus dapat mengatasi situasi dikotominya, serta harus dapat memecahkan pertentangan tajam antara aspek-aspek subjektif dan obyektif<sup>118</sup>.

Secara realitas, tidak ada suatu karya yang dicipta tanpa ada latar belakang sosial budaya sebelumnya. Oleh karena itu, untuk mengungkapkan makna sebuah karya diperlukan pengetahuan mengenai kebudayaan yang melatarbelakangi karya sastra tersebut<sup>119</sup>. Naskah *Serat Siti Jenar*, dengan berbagai

<sup>118</sup>*Ibid.*, hal. 109.

<sup>119</sup>Andries Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra, Pengantar Teori Sastra* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), hal. 100.

versinya, merupakan karya sastra Jawa yang dilatarbelakangi oleh sosial budaya setempat.

Keberadaan naskah *Serat Siti Jenar* dalam konteks yang lebih kecil termasuk sastra kitab. Hal ini dikarenakan naskah-naskah tersebut berisi ajaran tasawuf yang berkembang di Jawa pada abad 16-17<sup>120</sup>.

Bertolak dari hal ini, maka mengungkapkan makna ajaran *Serat Siti Jenar* perlu dibandingkan dengan *Serat* lain yang sejenis serta dengan *Suluk Siti Jenar* atau naskah lainnya, dengan prinsip intertekstual. Pemahaman atas jenis sastra yang demikian ini memberi petunjuk akan alat-alat pertautan suatu karya dengan dunia sastranya dan antarkarya-karya sastra Jawa itu sendiri.

Prinsip intertekstual ini memandang setiap teks sastra perlu dibaca dengan latar belakang teks-teks lain, dalam arti bahwa penciptaan dan pembacaan tidak dapat dilakukan tanpa adanya teks-teks lain sebagai acuan. Hal itu juga tidak berarti bahwa teks baru hanya mengambil teks-teks sebelumnya sebagai acuan, tetapi juga menyimpangi dan mentransformasikannya dalam teks-teks yang dicipta kemudian<sup>121</sup>.

Kristeva mengatakan bahwa setiap teks merupakan mosaik kutipan-kutipan, penyerapan dan transformasi teks-teks lain<sup>122</sup>. Ia juga mendefinisikan bahwa intertekstual merupakan ringkasan pengetahuan yang memungkinkan teks mempunyai arti. Menurutny, arti suatu teks, tergantung pula teks lain yang diserap dan yang ditransformasikan<sup>123</sup>.

Manusia sebagai *homo significans*, dengan karyanya akan memberi makna kepada dunia nyata atas dasar pengetahuannya.

---

<sup>120</sup>Liauw Yock Fang, *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*, Jilid II (Jakarta: Erlangga, 1993), hal. 41; Baroroh Baried, "Perkembangan Ilmu Tasawuf di Indonesia: Suatu Pendekatan Filologis", dalam Sulastin Sutrisno, Darusuprpta dan Sudaryanto, *Bahasa Sastra Budaya* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985), hal. 291.

<sup>121</sup>Andries Teeuw, *Op.cit.*, hal. 145-146.

<sup>122</sup>Jonathan Culler, *Structuralist Poetics: Structuralism Linguistics and the Study of Literature* (London: Routledge & Kegan Paul, 1975), hal. 139.

<sup>123</sup>Jonathan Culler, *The Pursuit of Sign: Semiotic, Literature, Deconstruction* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981), hal. 104.



Pemberian makna dilakukan dengan cara mereka dan hasil karyanya berupa tanda<sup>124</sup>.

Sebagai tanda, karya sastra merupakan dunia dalam kata yang dapat dipandang sebagai sarana komunikasi antara pembaca dan pengarangnya. Karya sastra bukan merupakan sarana komunikasi biasa. Karena itu, karya sastra dapat dipandang sebagai gejala *semiotik*<sup>125</sup>.

Semiotik merupakan suatu disiplin yang meneliti semua bentuk komunikasi selama komunikasi itu dilaksanakan dengan menggunakan tanda yang didasarkan pada sistem-sistem tanda (kode-kode)<sup>126</sup>. Karena semiotik dipandang sebagai ilmu tentang tanda atau sebagai ilmu yang mempelajari sistem-sistem, aturan-aturan, dan konvensi-konvensi yang memungkinkan tanda-tanda tersebut mempunyai arti, maka ada dua prinsip yang perlu diperhatikan, yaitu “penanda” (Ing. *Signifier*; Pr. *Signifiant*), yakni yang menandai dan “petanda” (Ing. *Signified*; Pr. *Signifie*), yakni yang ditandai<sup>127</sup>.

Atas dasar pengertian di atas, maka *Serat Suluk Siti Jenar* dengan sendirinya dapat dipandang sebagai gejala semiotik atau sebagai tanda. Sebagai tanda, karya sastra mengacu kepada sesuatu di luar diri karya sastra itu sendiri atau di dalam dirinya<sup>128</sup>.

Sebagai dunia dalam kata, karya sastra memerlukan bahan yang disebut bahasa<sup>129</sup>. Bahasa sastra merupakan “penanda” yang menandai “sesuatu”. Sesuatu itu disebut “petanda”, yakni yang ditandai oleh penanda. Makna karya sastra sebagai tanda adalah makna semiotiknya, yaitu makna yang bertautan dengan dunia nyata<sup>130</sup>. Sebagai dasar pemahaman terhadap

---

<sup>124</sup>Chamamah-Soeratno, *Hikayat Iskandar Zulkarnain: Analisis Resepsi* (Jakarta: Balai Pustaka: 1991), hal. 18.

<sup>125</sup>Andries Teeuw, *Op.cit.*, hal. 43.

<sup>126</sup>Rien T. Segers, *The Evaluation of Text* (Lisse: The Peter de Ridder Press, 1978), hal. 14.

<sup>127</sup>Chamamah-Soeratno, *Op.cit.*, hal. 18.

<sup>128</sup>Michael Riffaterre, *Semiotic of Poetry* (London: Indiana University Press, 1978), hal. 1.

<sup>129</sup>Rene Wellek dan Austin Warren, *Theory of Literature*, trans. Melani Budianta (Jakarta: Gramedia, 1990), hal. 15.

<sup>130</sup>Chamamah-Soeratno, *Loc.cit.*

karya sastra yang merupakan gejala semiotik adalah pendapat bahwa karya sastra merupakan fenomena dialektik antara teks dan pembaca. Karena itu, pembaca tidak dapat terlepas dari ketegangan dalam usaha menangkap makna sebuah karya sastra<sup>131</sup>. Dengan demikian, makna karya sastra tidak hanya ditentukan oleh karyanya saja, tetapi juga ditentukan oleh pembaca yang berpijak pada atau diarahkan oleh karya sastra itu sendiri. Karena itu, sebagai dasar pemahaman terhadap *Serat Siti Jenar* yang merupakan gejala semiotik adalah pendapat bahwa fenomena sastra, sebagaimana karya di atas, merupakan suatu dialektika antara teks dengan pembacanya maupun antar teks dengan konteks penciptaannya<sup>132</sup>.

Pemanfaatan pendekatan intertekstual dan semiotik dalam penelitian ini berimplikasi terhadap analisis data. Oleh karena itu, analisisnya pun bersifat intertekstual dan semiotik serta dilengkapi dengan analisis historis.

Dalam konteks analisis intertekstual, Riffaterre mengemukakan bahwa dalam prinsip intertekstual diperlukan suatu pendekatan dengan membandingkan unsur-unsur struktur teksnya secara menyeluruh. Pendekatan yang demikian ini merupakan bukti yang dapat dipandang ilmiah. Karena itu, untuk mengemukakan hubungan intertekstual antara berbagai versi *Serat Siti Jenar* diperlukan juga suatu pendekatan yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, yaitu dengan membandingkan gagasan utama yang dipandang merupakan satu unsur struktur teksnya, baik yang terdapat *Serat Siti Jenar* maupun *Suluk Siti Jenar*. Perbandingan satu unsur struktur teks yang berupa gagasan utama itu dilakukan karena merupakan salah satu unsur yang dapat dipandang dominan dalam membentuk struktur teksnya.

Sementara itu, dalam analisis semiotik terhadap naskah *Serat Siti Jenar* diperlukan metode pembacaan heuristik dan pembacaan retroaktif atau hermeneutik<sup>133</sup>. Penemuan makna semiotiknya dapat dilakukan di dalam teksnya itu sendiri

---

<sup>131</sup> Michael Riffaterre, *Op.cit.*, hal. 1-2.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ibid.*, hal. 5.

maupun di luar teksnya. Penemuan makna semiotik di dalam teksnya dapat dilakukan dengan melihat keterkaitannya dengan unsur-unsur lain di dalam teks. Adapun penemuan makna semiotik di luar teksnya dapat dilakukan dengan melihat hubungan interteksnya karena prinsip intertekstual merupakan satu fase yang harus dilewati oleh pembaca dalam menemukan makna semiotik<sup>134</sup>.

Dalam pembacaan heuristik, pembaca melakukan interpretasi secara referensial lewat tanda-tanda linguistik<sup>135</sup>. Pembacaan heuristik juga dapat dilakukan secara struktural<sup>136</sup>. Pada tahap ini, pembaca menemukan arti (*meaning*) secara linguistik<sup>137</sup>. Realisasi dari pembacaan heuristik ini dapat berupa sinopsis, pengungkapan gagasan utama, gaya bahasa yang digunakan, atau pesan yang disampaikan<sup>138</sup>.

Proses semiotik sebenarnya terjadi dalam benak pembaca, dan ini merupakan hasil pembacaan retroaktif atau hermeneutik. Pembaca bekerja terus dengan pembacaan bolak-balik lewat teks dari awal sampai akhir. Ia mengingat peristiwa atau kejadian dalam teks yang baru dibaca dan memodifikasi pemahaman terhadap peristiwa atau kejadian yang telah dibacanya<sup>139</sup>. Tahap pembacaan ini merupakan interpretasi tahap kedua yang bersifat retroaktif sampai pembaca dapat membongkar secara struktural untuk menemukan makna (*significance*) dalam sistem tertinggi, yaitu makna keseluruhan teks sebagai sistem tanda<sup>140</sup>.

Sebagai pelengkap analisis data, digunakan analisis isi (*content analysis*)<sup>141</sup>. Analisis isi di sini dimaksudkan, analisis

---

<sup>134</sup>Chamamah-Soeratno, "Hakikat Penelitian Sastra", *Gatra* No. 10/11/12 (Yogyakarta: IKIP Sanata Dharma, 1990), 10.

<sup>135</sup>Michael Riffaterre, *Op.cit.*, hal. 5.

<sup>136</sup>Rachmat Djoko Pradopo, *Dewa Telah Mati: Kajian Strukturalisme Semiotik* (Bandung: Studi Ilmu-ilmu Sastra PPS Universitas Padjadjaran, 1991), hal. 7.

<sup>137</sup>Imran Teuku Abdullah, *Hikayat Meukuta Alam: Suntingan Teks dan Terjemahan beserta Telaah Struktur dan Resepsi* (Jakarta: Intermasa, 1991), hal. 8.

<sup>138</sup>Michael Riffaterre, *Loc.cit.*

<sup>139</sup>*Ibid.*, hal. 4-6.

<sup>140</sup>*Ibid.*, hal. 2.

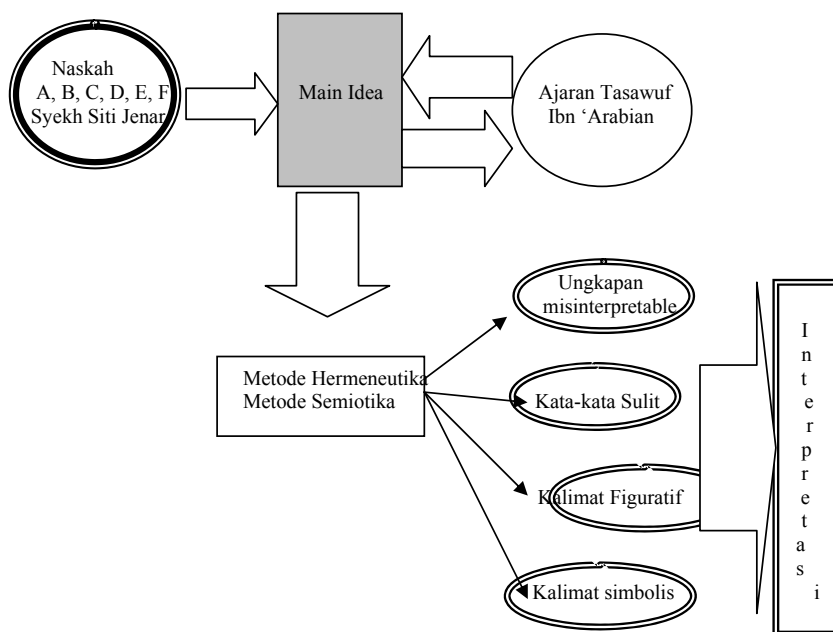
<sup>141</sup>Analisa isi adalah suatu teknik penelitian untuk membuat inferensi-

terhadap makna yang terkandung dalam *Serat Syekh Siti Jenar*. Berdasarkan isi yang terkandung dalam gagasan-gagasan itu dilakukan klasifikasi yang disusun secara logis.

Selanjutnya, mengingat pertarungan kedua kelompok pemikiran tersebut (Islam eksoteris dan esoteris) terjadi pada abad XV dan XVI, maka perlu digunakan analisis historis, yakni menganalisis peristiwa yang pernah terjadi di masa lampau, sambil melakukan kritik sejarah, terutama yang berhubungan dengan kronologi peristiwa<sup>142</sup>.

Secara teknis pola kerja studi naskah *Serat Syekh Siti Jenar* tersebut dapat dilihat pada bagan berikut:

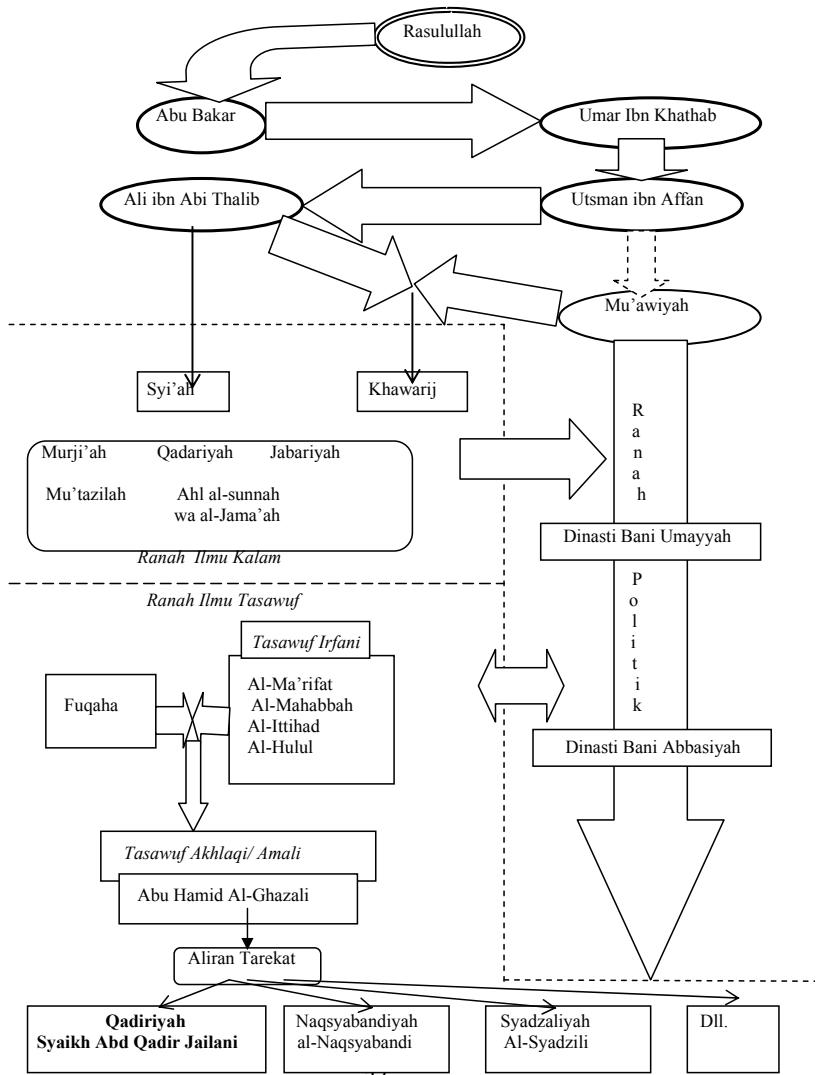
### BAGAN 3 POLA KERJA PENELITIAN NASKAH SYEKH SITI JENAR



inferensi yang dapat ditiru (*replicable*) dan sah data dengan memperhatikan konteksnya. Secara intuitif, analisis isi dapat dikarakterisasikan sebagai metode penelitian makna simbolik pesan-pesan. Klaus Krippendorff, *Content Analysis: Introduction to its Theory and Methodology*, trans. Farid Wajidi, (Jakarta: Rajawali Press, 1991), hal. 15-6.

<sup>142</sup>Lebih lanjut baca: Gilbert J. Garrahan, *A Guide to Historical Method* (New York: Fordham University Press, 1982).

**BAGAN 4**  
**KONSTALASI POLITIK, KALAM**  
**DAN TASAWUF PADA AWAL ISLAM**





## BAB II

### ISLAMISASI JAWA

#### A. Penyebaran Islam di Jawa

Di antara para ahli sejarah, belum ada kesepakatan mengenai kapan Islam masuk ke kepulauan Nusantara, terutama di Jawa, dan siapa yang pertama menyebarkannya. Masing-masing sejarawan mengemukakan argumennya yang didasarkan pada temuan-temuan arkeologis, maupun catatan perjalanan pengelana dunia, sehingga melahirkan berbagai macam teori, seperti teori madzhab, teori ekonomi/perdagangan, teori batu nisan, teori Arab, teori India.<sup>1</sup> Dari berbagai macam teori ini, yang paling dapat diterima adalah argumen bahwa para pedagang Arab sangat berperan dalam penyebaran Islam di wilayah ini.

Menurut Karel A. Steenbrink, lama sebelum Islam datang, sudah ada hubungan kontak perdagangan antara Arab dan dunia Melayu/Jawi. Hal ini terlihat dari adanya satu kata asli Melayu yang terdapat dalam al-Qur'an, surat al-Insan, ayat 5-6 yang menggambarkan tentang keadaan di surga.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Uraian lebih rinci, lihat: Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), hal.24-36.

<sup>2</sup>Karel A. Steenbrink, "Qur'an Interpretations of Hamzah Fansuri (CA. 1600) and Hamka (1908-1982): A Comparison", dalam *Studia Islamika*, Vol.2, No.2 1995, hal. 77.

إِنَّ الْأَثَرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَاتٍ مَزَاجُهَا كَأْفُورًا ٥  
عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ٦

“Sesungguhnya orang-orang yang berbuat kebajikan minum dari gelas (berisi minuman) yang campurannya adalah air kafur. (yaitu) mata air (dalam surga) yang daripadanya hamba-hamba Allah minum, yang mereka dapat mengalirkannya dengan sebaik-baiknya”<sup>3</sup>.

*Kafur* adalah sejenis produk komoditi yang banyak dipergunakan untuk industri parfum dan pengawetan mayat (mummi) bagi raja-raja Pharaoh (Fir’aun) di Mesir, yang memang hanya terdapat di tanah Melayu, khususnya di Barus Sumatera Utara, sehingga sering pula disebut *Kapur Barus* (Champooor). Mengenai hal ini, G.R. Tibbets, yang mengutip dari *Akhbar al-Shin*, mengemukakan bahwa “that the name was used for the ‘plantations’ where the camphor grew”.<sup>4</sup> Antara abad VI sampai XVII, kapur barus merupakan salah satu komoditi perdagangan yang paling berharga antara dunia Arab dan Nusantara, sehingga oleh Hamzah Fansuri diabadikan dalam syair-syairnya.

Hamzah gharib unggas *quddusi*  
Akan rumahnya di *Bayt al-Ma’muri*  
Kursinya sekalian **Kapuri**  
*Min al-ashjari* di negeri Fansuri

Hamzah Shahrnawi terlalu hapus  
Seperti kayu sekalian hangus  
Asalnya laut yang tiada berharus  
Menjadi **Kapur** di dalam **Barus**<sup>5</sup>

Memang, berdasarkan catatan historis disebutkan, bahwa sejak masa permulaan sekali, orang-orang Arab telah

<sup>3</sup>Departemen Agama RI., *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur’an Dept. Agama RI., 1987/88), hal. 1003.

<sup>4</sup>G.R. Tibbets. *A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia*, (Leiden & London: E.J. Brill, 1979), hal. 140.

<sup>5</sup>G.W.J. Drewes dan L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, (Dordrech-Holland: Foris Publications-KITLV, 1986), hal. 74 & 142.

melakukan hubungan perdagangan yang luas dengan dunia Timur. Pada abad ke-2 SM, orang-orang Arab telah menguasai perdagangan di wilayah Srilangka, dan kemudian pada awal abad ke-7 Masehi, perdagangan dengan China melalui Srilangka mengalami pertumbuhan dan perkembangan pesat.<sup>6</sup> Pada pertengahan abad ke-8 sudah banyak pedagang-pedagang Arab yang menetap di Canton, bahkan mereka berhasil menguasai aktivitas perdagangan di Timur. Dalam kaitan ini, Marrison mengatakan, "*it is likely, therefore, that Islam was known in the Indies as soon as there were Muslim merchants on the seas*".<sup>7</sup> Hal ini menimbulkan dugaan, bahwa mereka telah membangun pangkalan-pangkalan perdagangan yang permanen di kepulauan Indonesia sejak masa yang paling awal, sebagaimana kebiasaan mereka di tempat-tempat lain.<sup>8</sup>

Oleh karena itu, adalah suatu hal yang bukan tidak mungkin, kalau Islam telah dibawa oleh para pedagang Arab sejak pada awal Hijriyah. Apalagi jika mengingat bahwa ketika menjelang wafatnya Nabi Muhammad SAW. Agama Islam telah berkembang luas di seluruh jazirah Arab.

Satu hal yang cukup menarik ialah ketika zaman Khalifah Usman Ibn 'Affan, pengembangan tersebut telah mencapai daratan Cina, melalui keputusan Sa'ad Ibn Abi Waqqas.<sup>9</sup> Mereka berlayar melalui samudera Hindia dan laut Cina Selatan menuju pelabuhan Kwangcou di Tiongkok Selatan.<sup>10</sup> Bahkan terdapat pula informasi bahwa pada zaman Nabi Muhammad SAW. sendiri pernah ada utusan untuk memaklumkan tampilnya Agama Islam dan dengan maksud

---

<sup>6</sup>T.W. Arnold, *The Preaching of Islam*, (London: Constable and Company Ltd., 1913), hal. 363.

<sup>7</sup>G.E. Marrison, "*The Coming of Islam to East Indies*" *JMBRAS*, 24 (1951), hal. 28.

<sup>8</sup>T.W. Arnold, *Op. cit.*, hal. 365.

<sup>9</sup>Mengenai informasi ini, lihat: Dawood C.M. Ting, "Kebudayaan Islam di Tiongkok", dalam *Islam Jalan Mutlak*, (Jakarta: PT Pembangunan, 1963); M. Rafik Khan, *Islam In China*, trans. Sulaiman Shah SH, (Jakarta: Tinta Mas, 1967).

<sup>10</sup>Dawood C.M. Ting, *Op. cit.*, hal. 92

mengembangkannya di negeri itu,<sup>11</sup> yang pada waktu itu dipimpin oleh dinasti T'ang (618-907 M).

Sumber sejarah lain yang hingga kini sering dihubungkan dengan kedatangan orang-orang muslim pertama kali ke Indonesia adalah berita Cina yang berasal dari dinasti T'ang. Sumber tersebut menceritakan tentang orang-orang Ta-Shih yang mengurungkan niatnya untuk menyerang kerajaan Ho-Ling, yang diperintah Ratu Shima, sekitar tahun 674 M.<sup>12</sup> Istilah Ta-Shih merupakan transkripsi dari Tajika, yang biasa digunakan untuk menyebut orang-orang Arab di India.<sup>13</sup> Dari sini timbul pertanyaan, apakah yang dimaksud dengan orang-orang Ta-Shih yang hendak menyerang Ho-Ling itu?. Mungkinkah di kepulauan Nusantara pada abad ke-7 itu sudah ada orang-orang Arab (atau yang oleh orang Cina dianggap Arab) yang menetap dan merupakan suatu kelompok masyarakat tersendiri?.<sup>14</sup>

Sumber yang menyebut tentang orang-orang Ta-shih tidak hanya berasal dari abad ke-7 M, tetapi juga dari abad-abad berikutnya, misalnya sumber Jepang dari lebih kurang 748 M. Sumber tersebut antara lain menceritakan banyak kapal Po-sse dan Ta-shih Kuo yang berlabuh di Khanfu (Kanton). Demikian pula *Chau-ju-kua* yang mengambil dari *Chau-ku-fei* tahun 1178 M. masih menceritakan adanya koloni-koloni orang-orang Ta-shih.<sup>15</sup>

Berdasarkan interpretasi beberapa ahli, orang-orang Ta-Shihialah orang-orang Arab yang pemukimannya diperkirakan di pesisir barat Sumatera. Dari sini muncullah asumsi, bahwa

---

<sup>11</sup>Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, (Medan: Penerbit Waspada, 1980), hal. 53.

<sup>12</sup>W.P. Groeneveld, *Historical Notes an Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources*, (Jakarta: Bhatara, 1960), hal. 14.

<sup>13</sup>Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia II*, (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984), hal. 97.

<sup>14</sup>Tentang hal ini lihat : W.P. Groeneveld, *Loc. Cit.* Cf. J. A. E. Morley, "The Arabs and the Eastern Trade", *JMBRAS*, 29 (1956), hal. 182-208.

<sup>15</sup>Dr. H.Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-kota Muslim di Indonesia Dari Abad XIII sampai XVIII Masehi* (Kudus: Menara Kudus, 2000), hal. 15-16.

pada abad ke-7 atau abad pertama hijriyah, orang-orang Islam sudah datang dan mempunyai perkampungan di Indonesia. Dengan demikian, dianggap pula Islam dibawa langsung oleh orang-orang Arab dari negeri asalnya.<sup>16</sup> Inilah yang disebut dengan teori Arab.

Hal ini sejalan apa yang dikatakan oleh T.W. Arnold: "Meskipun baru pada abad ke-9 para ahli geografi Arab menyebut-nyebut kepulauan ini dalam karya-karya mereka, namun dalam tarikh Cina pada tahun 674 M, terdapat suatu catatan tentang seorang pemimpin Arab yang mengepalai rombongan orang-orang Arab yang menetap di pantai barat Sumatera".<sup>17</sup>

Begitu pula, Raymond LeRoy Archer Ph.D menulis : "Masuknya Islam di Sumatera tidak dibawa oleh Mubaligh Arab, melainkan oleh para pedagang Arab pada awal abad Hijriyah. Sebagaimana pada awal abad ke-8 Masehi, telah ada pedagang Arab di Cina dalam jumlah besar. Dengan demikian sangat mungkin mereka telah membangun pemukiman-pemukiman di sepanjang pantai barat Sumatera".<sup>18</sup>

Selain yang telah disebutkan diatas, di dalam tarikh Cina terdapat suatu keterangan yang menyebutkan bahwa pada tahun 674 M telah ada pemuka Arab yang tinggal di pantai barat Sumatera.<sup>19</sup> Sementara itu, beberapa sarjana seperti Harry W.Hazard dan Raymond LeRoy Archer menduga bahwa Islam

---

<sup>16</sup>*Ibid.*, cf. Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Preliminary Statement on A General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesia Archipelago*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1969), hal. 11; Dr. Wan Husein Azmi, "Islam di Aceh: Masuk dan Berkembangnya Hingga Abad XVI", ", dalam A. Hasymy, *Sejarah dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1993), hal. 193.

<sup>17</sup>*Though no mention is made of these island in the work of Arab geographers earlier than ninth century, yet in the Chine annals, under the date of A.D. 674 an account is given of an Arab chief, who from the later notices in conjectured to have been the head of Arab settlement on the westcoast of Sumatera. T.W. Arnold, Op.cit., hal.363-364.*

<sup>18</sup>*The Introduction of Islam in Sumatera was not carried on by arab preacher, but rather by Arab traders in the early century of Hijdra. As early as the 8 century A.D. Arab traders were found in China in larger numbers. Thus it is quite possible that they established commercial settlement on some of the island along the Westcoast Sumatra. Raymond Le Roy Arher, "Muhammad Mysticism in Sumatera", JMBRAS, XV-2 (1937), hal. 90.*

<sup>19</sup>*Arnold, Op. Cit., hal.364.*

telah datang di wilayah ini sejak abad pertama hijriyah. Hazard, dalam *Atlas of Islamic History* misalnya, menulis : “Orang Islam pertama yang mengunjungi Indonesia, barangkali adalah para saudagar Arab pada ke-7 yang singgah di Sumatera dalam perjalanan menuju Cina. Para penyusul mereka adalah pedagang Gujarat yang berdagang lada dan telah membangun 1100 perkampungan unik, serta melakukan pengIslaman, yang merupakan bentuk penyebaran Islam di Indonesia”.<sup>20</sup> Dalam kaitan ini, Archer juga sepakat bahwa “masuknya Islam ke Sumatera tidak dibawa oleh muballigh Arab, melainkan oleh para pedagang arab awal pertama Hijriyah”.<sup>21</sup>

Selanjutnya, Uka Tjandasasmita pun tidak menafikan adanya kemungkinan bahwa para pedagang Muslim telah singgah di pelabuhan-pelabuhan di pantai utara Sumatera pada abad ke-7, karena waktu itu rute perdagangan antara Arab sampai ke Cina dipadati para pedagang yang bermacam-macam. Oleh karena itu, Uka tidak menerima pendapat adanya kerajaan Islam di daerah tersebut pada abad ke-7.<sup>22</sup>

Berkaitan dengan rute perdagangan ini, Anthony Reid juga menyatakan, adanya perkembangan penting dari jaringan perdagangan yang telah berlangsung antara tahun 1400 sampai paruh abad 17 di Asia Selatan, sejak dari Laut Merah di barat sampai Canton di timur, termasuk sebagian besar wilayah pesisir dunia Melayu, di mana beberapa kerajaan di wilayah pantai menunjukkan kekuatannya yang besar.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> *The first Moslem to visit Indonesia were presumably seventh-century Arab who stopped at Sumatra and route to China. Their successors were merchant from Gujerat who dealt in pepper, and who had by 1100 established the unique combination of commerce and proselytizing which characterized the spread of Islam in Indonesia.* Henry W. Hazard, *Atlas of Islamic History*, (Princeton: Princeton University Press, 1952), hal. 45.

<sup>21</sup> Raymond LeRoy Archer, “Muhammad Mysticism in Sumatera”, *JMBRAS*, 15 (1937), hal.90.

<sup>22</sup> Uka Tjandasasmita, *Sepintas Mengenai Peninggalan Kepurbakalaan Islam di Pesisir Utara Jawa*, (Jakarta : Proyek Pelita Pembinaan Kepurbakalaan Islam dan Peninggalan Nasional, Departemen P & K, 1976), hal.1-2.

<sup>23</sup> Anthony Reid, “Trade and The Problem of Royal Power in Aceh. Three Stages: c.1550-17000”, pada Anthony Reid dan Lance Castle, ed., “*Pre-Colonial State System in Southeast Asia: The Malay Peninsula, Sumatera, Bali-Lombok, South Celebes*”, *MBRAS*, (1979), hal.45.



Berdasarkan fakta-fakta di atas, dapat disimpulkan bahwa jalur paling utama yang membawa Islam ke nusantara adalah melalui pedagang-pedagang Arab, dan bersamaan dengan itu Islam berkembang di wilayah ini. Oleh karena itu, adalah bukan tidak beralasan untuk mengatakan bahwa pada awalnya para pedagang Arab tersebut memiliki peranan yang sangat penting.

Bersamaan dengan itu, besar kemungkinan bahwa pada abad ke-13 telah terjadi konversi agama secara besar-besaran di kalangan masyarakat Aceh, bersamaan ketika para pedagang muslim tinggal menetap di sana. Para pedagang muslim tersebut, selain berasal dari Arab, juga dari Persia dan India yang bersama-sama mencari komoditi perdagangan dari Timur.

Selain berdagang, mereka juga mengadakan kerjasama politik dengan pemerintah setempat di sepanjang jalur perdagangan, sehingga dakwah Islam pun memperoleh perlindungan dan dukungan pemerintah setempat. Akibat dari hubungan yang dinamis ini, kemudian melahirkan beberapa kerajaan Islam.

Informasi yang paling positif tentang hal ini, didasarkan pada laporan Marco Polo, ketika pada tahun 1292 sedang dalam perjalanan menuju Venesia dari China, dia singgah di Perlak sambil menanti perubahan musim. Disana dia menyaksikan bahwa penduduk kerajaan tersebut telah menjadi muslim lantaran sering dikunjungi para pedagang Saracen (Arabo-Muslim), yang kemudian berhasil mengislamkan mereka.<sup>24</sup>

Informasi lain yang lebih reliabel, yang mendukung argumen ini datang dari pengembara Maroko yang terkenal, Ibn Bathuthah, yang mengunjungi Samudra, -salah satu kerajaan Islam lain di wilayah ini- sebanyak dua kali, pada 1345 dan 1346 M. Dia menulis, bahwa Islam telah berakar di sana sekitar satu abad, dan pejabat tertinggi kerajaan, Al-Malik al-Zahir, adalah seorang Sulthan Muslim yang alim dan taat

---

<sup>24</sup>Lihat: Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*, trans. W. Marsden, (London: J.M. Dent And Sons Ltd., 1926), hal. 338

kepada agamanya, dan telah menjalin hubungan dengan Cina dan India. Pemerintah beserta para penduduknya, berdasarkan keterangan Ibnu Bathuthah, mengikuti mazhab Syafi'i.<sup>25</sup>

Bukti yang paling otentik untuk mendukung bahwa di Aceh telah muncul suatu kerajaan Islam, didasarkan pada penemuan kuburan Sultan Samudra Pasai yang pertama di Blang Me, dekat dengan Desa Samudra. Menurut Said, inskripsi di sana menyebutkan bahwa Raja Meurah Silo, yang diasumsikan sebagai gelar Sulthan Malik al-Shalih, meninggal tahun 697 H bertepatan 1297 M.<sup>2629</sup> Informasi yang berasal dari batu nisan ini merupakan sumber sejarah yang paling penting, terutama yang berkaitan dengan awal kedatangan Islam di Indonesia. Sebagaimana menurut Vlekke, "*this tombstone furnishes us with an unexpected amount of information about the earliest Islamic period of Indonesia*".<sup>27</sup>

Dari inskripsi ini kita peroleh informasi paling tua yang reliabel mengenai Islam dan kerajaan Islam di Aceh. Selanjutnya, dua tarikh Melayu, yakni *Hikayat Raja-raja Pasai*<sup>28</sup> dan *Sejarah Melayu or Malay Annals*, juga menyebutkan bahwa Raja Samudra yang pertama di Islamkan oleh Fakir Muhammad dan Syeh Ismail, adalah yang bergelar Sultan Malik al-Shalih.<sup>29</sup> Sementara itu, menurut Dr. Wan Hussein Azmi, bahwa kerajaan Islam tertua di Nusantara adalah Perlak, yang didirikan pada 1 Muharram 225 H (12 November 839 M), dengan Sayid Maulana Abdul Aziz Shah sebagai *sultan*<sup>30</sup> yang pertama, bergelar Sultan

---

<sup>25</sup>P.A. Hoesein Djajadiningrat, "Islam in Indonesia", dalam K.W. Morgan, ed., *Islam the Straight Path*, (Nw York: The Roland Press Company, 1959), hal. 375.

<sup>26</sup>Mohammad Said. *Op.cit.*, hal. 82.

<sup>27</sup> B.H.M. Vlekke, *Nusantara A History of Indonesia*, (The Hague and Bandung: W. Van Hoeve Ltd., 1959), hal. 67.

<sup>28</sup>Lihat: A. Teeuw, "Hikayat Raja-raja Pasai and Sejarah Melayu", dalam John Bastin dan R. Roolvink, ed., *Malayan and Indonesia Studies*, (London: Oxford University Press, 1970), hal. 222-224.

<sup>29</sup>*Sejarah Melayu or Malay Annals*, trans. C.C. Brown, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1970), hal. 30-33.

<sup>30</sup>Menurut Azyumardi Azra, gelar sultan lengkap dengan nama Muslim, seperti bisa diduga, umumnya diberikan oleh guru-guru pengembara pembawa Islam, yang jelas tahu banyak tentang tradisi dan bahasa politik yang berlaku di Timur Tengah. Karena itu pula, dalam kasus kesultanan Samudera Pasai, misalnya, banyak gelar yang digunakan penguasa lokal ini mirip dengan nama-

Alauddin Sayid Maulana Abdul Aziz Shah.<sup>31</sup>

Paralel dengan posisi Samudera Pasai yang menjadi suatu kekuatan politik Islam, ternyata mampu menunjukkan kebesarannya dalam bidang ekonomi, politik dan kehidupan beragama. Dalam bidang ekonomi, misalnya, Samudera Pasai yang memiliki pelabuhan terbesar saat itu merupakan pusat perdagangan internasional. Pelabuhan ini berkembang pesat pada abad ke-14,<sup>32</sup> di mana para pedagang dari Cina, India dan Arab melakukan aktivitasnya di tempat ini.

Sejak Samudera Pasai menjadi tempat transaksi para pedagang, peranannya tidak hanya sebagai pusat perdagangan internasional, melainkan juga pusat pengajaran Islam di Asia Tenggara.<sup>33</sup> Dalam buku *Sejarah Melayu* disebutkan, bahwa Samudera Pasai memiliki ilmuwan-ilmuwan Islam (ulama) yang bagus dalam bidang hukum. Banyak masalah keagamaan yang dibawa ke sana, termasuk penterjemahan buku-buku Islam, seperti *Durr al-Mandzum*.<sup>34</sup> Maka, dengan keistimewaannya itu, kesulitan ini semakin harum namanya ke seantero Pulau Sumatera.<sup>35</sup>

Namun, pada abad ke-14 kekuatan Samudera Pasai telah disaingi oleh Malaka di semenanjung Melayu. Hal ini disebabkan posisinya yang strategis sebagai tempat lalu lintas perdagangan di ujung Selat Malaka.<sup>36</sup> Akibatnya, Malaka mengambil alih pusat perdagangan internasional di kepulauan Nusantara. Selain itu, ketika kerajaan Malaka menerima Islam pada tahun

---

nama penguasa Dinasti Ayyub yang berjaya di Timur Tengah sepanjang abad XII-XIII. Jika di Samudra Pasai kita mengenal Malik al-Shalih atau Malik al-Zahir, nama-nama semacam ini juga dengan mudah dapat ditemukan dalam genealogi penguasa Dinasti Ayyub. Azyumardi Azra, *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), hal. 78-79.

<sup>31</sup>Prof. Madya Dr. Wan Husein Azmi, dalam A. Hasjmy, *Sejarah*, *Op. cit.*, hal. 156.

<sup>32</sup>Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain 1858-1898*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969) hal. 4.

<sup>33</sup>Ailsa Zainuddin, *A Short History of Indonesia*, (New York: Praeger Publisher, 1970), hal. 82; D.G.E. Hall, *A History of Southeast Asia*, (New York: St. Martin's Press, 1962), hal. 208.

<sup>34</sup>*Sejarah Melayu*, *Op. cit.*, hal. 90-93.

<sup>35</sup>Lihat: Hoesen Djajadiningrat, *Op. cit.*, hal. 375.

<sup>36</sup>Uraian lebih lanjut, lihat: M.A.P Meilink-Roelofs, *Asian Trade and European Influence*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962), hal. 60-73.

1414 M, banyak para pedagang muslim memindahkan aktivitas perdagangan mereka ke daerah ini.

Tidak lama setelah itu, Malaka bukan hanya menjadi makmur, melainkan malah menjadi suatu kerajaan Islam yang kuat. Malaka, sebagaimana dikatakan Muchtar Lubis, dengan cepat berkembang dan mendominasi jalur pelayaran antara Indonesia dan India, dan bahkan menjadi tempat penyebaran Islam ke seluruh Nusantara.<sup>37</sup> Pernyataan ini diperkuat oleh F.J. Moorhead, yang menulis, "*Malacca was the headquarters of Islam in South—East Asia, and from here it spread throughout the whole area*".<sup>38</sup> Bermula dari Perlak, Pasai dan Malaka inilah, selanjutnya Islam disebarkan ke Jawa dan wilayah lain di Nusantara.

Diinformasikan oleh Tomé Pires, sebagaimana dikutip Robson, bahwa ketika Malaka dipimpin oleh Sultan Muzaffar Syah, ia menemukan suatu cara menyeru orang-orang penting, yakni para *Patih*, di sepanjang pesisir Jawa untuk menjadi muslim.<sup>39</sup> Dari sini nampak, betapa peranan Malaka sangat penting dalam proses Islamisasi Jawa, paling tidak berfungsi sebagai batu loncatan untuk penyebaran Islam selanjutnya. Menurut Azyumardi Azra, penduduk pesisir menerima Islam lebih didasarkan pada faktor ekonomi, yakni dalam rangka mempertahankan para pedagang Muslim yang sudah berada di Nusantara sejak paling kurang pada abad ke-7 untuk tetap mengunjungi dan berdagang di pelabuhan-pelabuhan mereka. Dengan masuk Islam, penguasa lokal pada batas tertentu mengadopsi aturan-aturan perdagangan Islam untuk digunakan dalam masyarakat pelabuhan sehingga pada gilirannya akan menciptakan suasana yang lebih mendukung bagi perdagangan. Contoh kasus ini adalah konversi penguasa Malaka, Parameswara, yang agaknya menerima Islam demi

---

<sup>37</sup>Muchtar Lubis, *Indonesia: Land Under The Rainbow*, (Singapura: Oxford University Press, 1990), hal. 57-58.

<sup>38</sup>F.J. Moorhead, *A History of Malaya and Her Neighbours*, (Kuala Lumpur: Longmans of Malaysia Ltd., 1965), Vol. I, hal. 146.

<sup>39</sup>S.O.Robson, "*Java at The Crossroads: Aspects of Javanese Cultural History in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Centuries*", dalam *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde* (Leiden: 'S-Gravenhage- Martinus Nijhoff, 1981), hal. 271.

menarik kedatangan para pedagang muslim ke pelabuhannya yang baru dibangun.<sup>40</sup>

Dari sini dapat dipahami bahwa Islamisasi Jawa dimulai dari daerah kawasan pantai yang berpotensi dikunjungi pelaut asing, seperti Tuban, Gresik, Surabaya. Informasi lain diperoleh dari batu nisan di Leran, Gresik dari makam Fatimah binti Maimun yang wafat pada tahun 475 H/1082 M.<sup>41</sup> Makam tertua ini berada di kelompok makam di Leran, bersama-sama dengan beberapa makam yang tidak berangka tahun.<sup>42</sup> Dilihat dari namanya, nampaknya Fatimah binti Maimun adalah termasuk pendatang muslim dan bukan penduduk pribumi Jawa.

Ma Hua, seorang jurnalis Cina Muslim yang turut dalam rombongan ekspedisi Laksamana Cheng Ho melaporkan dalam bukunya berjudul *Ying Ya Sheng Lan* (Pemandangan Indah di Seberang Samudra, 1451), bahwa “bila ada kapal luar negeri ke Jawa umumnya mereka berturut-turut berlabuh di Tuban, Gresik, Surabaya dan Majapahit (Mojokerto). Di Kerajaan Majapahit terdapat pedagang muslim yang datang dari Arab. Di samping itu ada perantau Tionghoa yang berasal dari Zhengzhou, Quanzhou dan Provinsi Guangdong dan kebanyakan mereka adalah muslim”.<sup>43</sup>

Informasi ini menunjukkan bahwa semasa kerajaan Majapahit, sudah ada orang-orang muslim Arab maupun Cina yang melakukan transaksi bisnis di Jawa, dan secara langsung

---

<sup>40</sup>Azyumardi Azra, *Islam Nusantara*,: *Op.cit*, hal.19.

<sup>41</sup>Menurut Dhanu Priyo, kedatangan Islam jauh lebih awal dari prakiraan tahun 1416 sebagaimana yang didasarkan atas berita dari Ma Hua. Hal ini terbukti dengan ditemukannya prasasti berupa batu nisan seorang wanita bernama Fatimah binti Maimun di Gresik. Meskipun demikian, hal itu belum menunjukkan adanya bukti proses Islamisasi di Jawa. Pendapat tersebut didasarkan semata-mata atas sebuah peninggalan kuno yang menyebutkan adanya bukti (orang) Islam telah ada di Jawa. Lihat: Dhanu Priyo Prabowo, *Pengaruh Islam Dalam Karya-karya Ranggawarsita* (Yogyakarta: Narasi, 2003), hal. 11.

<sup>42</sup>Lihat: Prof.Dr. Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2001), hal. 56. Cf. Dhanu Priyo Prabowo, *Pengaruh Islam Dalam Karya-karya Ranggawarsita* (Yogyakarta: Narasi, 2003), hal. 11.

<sup>43</sup>Prof. Kong Yuezhi, *Muslim Tionghoa Cheng Ho: Misteri Perjalanan Muhibah di Nusantara*, penyunting Prof.H.M.Hembing Wijayakusuma (Jakarta: Pustaka Populer Obor, 2000), hal.56.

maupun tidak, mereka pun melakukan aktivitas dakwah. Hal ini dapat diketahui, misalnya, dari adanya makam dari bahan marmer di Gresik yang berasal dari Gujarat, Cambay, yang bertuliskan jenis huruf *kufi*. Makam tersebut sesuai dengan yang tertera di batu nisannya adalah makam Maulana Malik Ibrahim yang meninggalnya pada 822 H/1419 M.<sup>44</sup>

Informasi batu nisan lain berasal dari makam putri Cempa (Champa) yang secara tradisional adalah isteri Brawijaya, penguasa terakhir Majapahit.<sup>45</sup> Suaminya dianggap telah menguburkan putri itu di pemakaman istana sesuai dengan kebiasaan Muslim. Makam tersebut masih menggunakan penanggalan Jawa tahun 1370 (1448 M), dan ia dikenal sebagai bibi Raden Rahmat dari Ngampel Denta, kediaman seorang asing di Surabaya.<sup>46</sup> Pada perempatan ketiga abad 9/15, Raden Rahmat diangkat sebagai imam masyarakat Islam oleh seorang pejabat Majapahit. Ia pun berusaha menyebarkan Islam secara damai dan dalam hal ini ia beserta pengikutnya pada batas tertentu tampaknya berhasil. Beberapa “raja pesisir” (para penguasa wilayah sepanjang pantai utara Jawa), yang sudah bosan dengan penindasan raja dewa Majapahit, memutuskan hubungannya dengan Majapahit dan menjadi pemeluk Islam. Sekitar waktu ini, pengislaman Jawa memasuki tahap baru dengan kebangkitan para penyebar Islam. Mereka ini kebanyakan adalah orang-orang luar, yang mencari lingkungan di antara para simpatisan yang taat.<sup>47</sup> Yang dimaksud dengan orang-orang luar di sini, karena sebagian dari para penyebar Islam tersebut bukan berasal dari pribumi, yang menurut Alwi Shihab mereka keturunan Hadramaut,<sup>48</sup> yakni:

---

<sup>44</sup>Prof.Dr. Hasan Muarif Ambary, *Op.cit.*, hal. 70.

<sup>45</sup>Uraian yang agak rinci mengenai hubungan Putri Cempa dengan Raja Majapahit ini, lihat: H.J. de Graaf & TH.Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI* (Jakarta: Grafiti-KITLV, 2001), hal. 21-26.

<sup>46</sup>H.J. de Graaf, “Islam di Asia Tenggara sampai Abad ke-18”, dalam Azyumardi Azra (peny), *Perspektif Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), hal. 9.

<sup>47</sup>*Ibid.*, hal. 10.

<sup>48</sup>Dr. Alwi Shihab, *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), hal. 23-24.



*Pertama*, Maulana Malik Ibrahim (w. 1419 M) tokoh pertama yang memperkenalkan Islam di Jawa. *Kedua*, Sunan Ampel Raden Rahmat. Dia pergi ke Gresik mengunjungi Maulana Malik Ibrahim pada 804 H/1401 M. *Ketiga*, Sunan Bonang Maulana Makhdum Ibrahim, putra Sunan Ampel yang dilahirkan pada 1465 M dan wafat 1525 M. Dia mendirikan pesantren di tempat tinggalnya, dan termasuk salah seorang pendiri Kerajaan Demak. *Keempat*, Sunan Giri ibn Maulana Ishaq bergelar Sultan 'Abd al-Faqih yang memiliki nama asli Muhammad 'Ain al-Yaqin. Dia sempat belajar pada Sunan Ampel dan oleh karena karisma dan kepribadiannya yang agung, dia bergelar Sultan walaupun tidak menjalankan kekuasaan politik. *Kelima*, Sunan Drajat Maulana Syarifuddin, seorang da'i besar yang juga merupakan salah seorang pendiri Kerajaan Demak. *Keenam*, Sunan Kalijaga Maulana Muhammad Syahid, seorang da'i yang banyak bepergian, penulis nasihat-nasihat keagamaan yang dituangkan dalam bentuk wayang. *Ketujuh*, Sunan Kudus Maulana Ja'far al-Shadiq ibn Sunan 'Utsman. Kegiatannya berpusat di Kudus, Jawa Tengah. Ide pemberian nama Kota Kudus yang diusulkan dimaksudkan untuk mendapatkan berkah dari Bait al-Muqaddas (Palestina). *Kedelapan*, Sunan Muria Maulana Raden 'Umar Sa'id putra Maulana Ja'far al-Shadiq. Bergelar Sunan Muria karena dimakamkan di dataran tinggi Muria, Jawa Tengah. *Kesembilan*, Sunan Gunung Jati Maulana al-Syarif Hidayatullah, penyebar Islam terbesar di Jawa Barat. Dia wafat dan dimakamkan di Gunung Jati, Cirebon.

Kesembilan tokoh yang disebutkan tadi di kalangan masyarakat Jawa dikenal dengan sebutan Walisanga. Namun, selain nama tokoh tersebut, masih banyak lagi para "sunan" lain yang memiliki peran penting dalam penyebaran Islam di Jawa.

Menurut para penulis muslim, di antara para muballigh Islam yang pertama kali ke Indonesia dan Asia Tenggara, terdapat golongan Alawiyyin keturunan Hasan dan Husein bin Ali bin Abi Thalib r.a. yang berasal dari Makkah-Madinah, maupun yang kemudian menetap di Hadramaut (Yaman dan sekitarnya). Sebagaimana diungkapkan Syaifuddin Zuhri:

Mereka berlayar ke timur untuk berdagang sambil berdakwah atau berdakwah sambil berdagang, dan juga

untuk menyelamatkan diri dari pemerintahan Bani Umayyah atau tidak mau melibatkan diri dalam perang saudara yang terus menerus berkecamuk. Mereka ini secara aktif melakukan dakwah di India, Indonesia dan juga ke Tiongkok, dengan sendirinya pun ke daerah-daerah yang terletak pada garis Arab-Tiongkok, seperti Malaka dan Pilipina.<sup>49</sup>

Sementara itu, Al-Habib Alwi bin Thahir al-Haddad menjelaskan, bahwa banyak buku sejarah ditulis oleh para ahli sejarah bangsa Arab menyebutkan tentang kedatangan kaum Alawiyyin di negeri Cina dan Asia Tenggara pada abad-abad pertama hijriyah. Di antaranya seperti buku *Nukhbatud-Dahr* yang ditulis oleh Syekh Syamsuddin Abu Ubaidillah Muhammad ibn Talib al-Dimasyqi, yang terkenal dengan nama Syeikh ar-Rabwah. Ia menguraikan dengan panjang lebar keadaan Kepulauan Sila (di sebelah timur Tiongkok) dan pulau yang sekarang dinamakan Filipina, antara lain sebagai berikut: "Di sana telah masuk Alawiyyin di waktu mereka melarikan diri dari golongan Bani Umayyah. Mereka menetap dan berkuasa di sana sampai mati dan dikuburkan di kepulauan itu".<sup>50</sup> Disebutkan pula, bahwa penyiaran Agama Islam telah sampai di negeri Shanfa (Champa), yaitu yang meliputi daerah-daerah yang terletak sesudah negeri-negeri Rangun dan Birma, di zaman Khalifah Usman, dan ke sana pulalah datang kaum Alawiyyin yang lari dari Bani Umayyah dan Al-Hajjaj.<sup>51</sup>

Menurut Muhammad al-Baqir, kaum Alawiyyin di Hadramaut (Yaman Selatan) berpangkal dari al-Imam Ahmad (al-Muhajir) bin Isa bin Muhammad bin Ali al-Uraidhi bin Ja'far as-Shadiq, yang nasabnya sampai kepada Rasulullah SAW. melalui Husain bin Ali bin Abi Thalib. Al-Imam Ahmad bergelar al-Muhajir karena ia berhijrah dari tanah kelahirannya di Basrah, Irak pada tahun 317 H/ 929 M, lantaran terjadi

---

<sup>49</sup> Lihat: K.H.Syaifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1979), hal. 176.

<sup>50</sup> Al-Habib Alwi bin Thahir al-Haddad, *Al-Madkhal ilâ Târikh Dukhul al-Islâm ilâ Jazâir al-Syarq al-Aqshâ*, trans. Dhiya Shahab, *Sejarah Masuknya Islam di Timur Jauh*, (Jakarta: Lentera Basritama, 1995), hal. 39.

<sup>51</sup> *Ibid.*, hal. 40.

kekacauan politik akibat pemberontakan kaum Zanj dan Qaramithah. Dari Hadramaut inilah para keturunannya menjadi muballigh dan penyebar Islam ke Dunia Timur. Jika ditelusuri lebih lanjut, ternyata para muballigh Arab yang mayoritas berasal dari golongan Alawiyyin ini, memiliki jalur genealogis dengan para ulama dan sultan-sultan di seluruh kawasan Asia Tenggara,<sup>52</sup> bahkan termasuk dengan Walisanga, yang memiliki peran besar dalam pengembangan Islam di Jawa.<sup>53</sup>

## B. Kondisi Sosial Politik Jawa di Abad 15-16

Sampai pada pertengahan millenimum kedua, Jawa merupakan tempat yang selalu menarik perhatian para pengelana, sehingga tidak sedikit bangsa-bangsa asing yang singgah untuk sekedar melakukan transaksi bisnis maupun kemudian membuat pemukiman tersendiri, bahkan kawin dengan penduduk pribumi. Dari catatan para pengembara inilah, sejarah Jawa dapat diketahui, meskipun dalam penyebutan nama Jawa berbeda logat dan dialek.

Sumber-sumber luar negeri yang berhasil dikumpulkan oleh P.J. Veth berasal dari catatan yang ditinggalkan oleh pengembara-pengembara Cina, Arab, India, Yunani dan Belanda, bahwa ada beberapa versi mengenai asal usul nama pulau Jawa.<sup>54</sup>

*Pertama*, pada abad ke-2 Masehi, seorang geographer bangsa Yunani, Claudius Ptolemaeus dari Alexandria menulis cerita tentang pulau Jawa yang disebut *Jabadiu*, dilukiskan sebagai pulau yang subur dan banyak mengandung emas. Ptolemaeus menyebut *Jabadiu* dengan nama lain, *Jawa Dwipa*,

---

<sup>52</sup>Deskripsi yang lebih rinci mengenai jalur silsilah genealogis ini ditulis oleh Muhammad al-Baqir, dalam Kata Pengantar buku karya Allamah Sayid Abdullah Haddad, *Risâlat al-Mu'awwanat wa al-Mudhâharat wa al-Muwâzarat*, trans. Muhammad al-Baqir, *Thariqah Menuju Kebahagiaan*, (Bandung: Mizan, 1986), hal. 37-68. Cf. Dr. Muhammad Hasan al-Aydrus, *Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Asyraf Hadhramaut dan Peranannya*, trans. Ali Yahya (Jakarta: Lentera Basritama, 1997).

<sup>53</sup>Uraian selengkapnya mengenai peranan kaum Alawiyyin berdasarkan sumber historiografi lokal, lihat: Azyumardi Azra, *Op.cit.*, hal. 24-55.

<sup>54</sup>P.J.Veth, *Java, Geographisch, Etnologisch, Historisch*, Tweede deel (Haarlem: De Erven F. Boln, 1978), Buku Ketiga, hal. 1-13.

yang berarti pulau Jawa. Dia menyatakan bahwa, kala itu orang-orang Hindu sudah menguasai Jawa dan Sumatera, bahkan memerintah sebagian penduduknya, serta mengusahakan asimilasi dengan penduduk asli.<sup>55</sup>

*Kedua*, seorang pengembara Cina bernama Fa Hien meninggalkan negerinya pada tahun 399 dan mengunjungi 30 kota di India. Dalam perjalanan Ceylon – Cina pada tahun 414 ia diserang badai dan kehilangan arah. Setelah tiga bulan berlayar, ia terdampar di sebuah pulau yang menurutnya bernama *Je-pho-thie*. Fa Hien berdiam di daerah itu sebelum kembali ke negerinya. Ia mengatakan bahwa di pulau itu banyak Brahmana dan agama Budha belum dikenal rakyat setempat. Diperkirakan *Je-pho-thie* adalah dialek Cina untuk *Jawa Dwipa*.<sup>56</sup>

*Ketiga*, pada abad ke-12 orang-orang Hindu dari India menyebutkan pula *Jawa Dwipa*. India, pada waktu itu dikenal dengan sebutan Jambu Dwipa. Pulau-pulau atau daerah-daerah diberi nama dengan nama-nama tanaman yang banyak tumbuh di sana. Kata “Jawa” diambil dari nama sebangsa padi-padian yang dikenal dengan nama *Jawawut*, makanan rakyat Jawa pada waktu itu. *Keempat*, pada akhir abad ke-13, Marco Polo, seorang pedagang dari Venesia mengunjungi kepulauan India dan menyebut nama *Giavia* untuk Jawa. *Kelima*, seorang pengembara Arab bernama Ibn Bathutah, dalam perjalanan ke pulau India pada tahun 1342, menyebutkan nama *Djawah*.<sup>57</sup>

Apalagi semasa Kerajaan Majapahit berada di puncak zaman keemasannya, intensitas kunjungan misi asing tersebut semakin meningkat. Hal ini dibuktikan dari catatan Tomé Pires dalam *Suma Oriental* (1512-1515), yang menulis :

Mereka mengatakan bahwa pulau Jawa digunakan untuk menguasai sampai Maluku di belahan timur dan bagian terbesar belahan barat; dan hampir seluruh pulau Sumatera telah berada di bawah dominasinya serta seluruh

---

<sup>55</sup>Lihat: Bernard H.M.Vlekke, *Nusantara: A History of Indonesia* (The Hague: W. Van Hoeve Ltd., 1965), hal. 18-19.

<sup>56</sup>O.W. Wolters, *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967), hal. 38.

<sup>57</sup>Lihat: Budiono Herusatoto, *Simbolisme Dalam Budaya Jawa* (Yogyakarta: Hanindita Graha Widia, 2001), hal. 48-49.

penghuni pulau-pulau mengenal orang-orang Jawa, dan itu berlangsung lama sampai sekitar seratus tahun kemudian, ketika kekuatannya mulai berkurang.<sup>58</sup>

Informasi di atas menunjukkan bahwa pulau Jawa senantiasa menarik para pengembara dan pedagang asing, yang secara langsung maupun tidak membawa perubahan struktur ekonomi, sosial, budaya bahkan agama. Pengaruh yang cukup dominan di bidang sosial budaya masyarakat Jawa, nampak dari adanya dikotomi *budaya istana* (Majapahit) yang telah menyerap unsur-unsur Hinduisme – Budhisme atau sintesa keduanya berupa Shiwa-Budha, serta *budaya pedesaan* (wong cilik) yang masih hidup dalam bayang-bayang animisme-dinamisme, dan hanya lapisan luarnya saja yang terpengaruh oleh Hinduisme.<sup>59</sup> Adanya dikotomi ini menunjukkan, bahwa Hinduisme tidak pernah mengakar dalam sanubari masyarakat biasa, melainkan terbatas pada lingkup istana kerajaan Jawa. Hal ini menunjukkan bahwa agama berfungsi sebagai legitimasi kekuasaan sang raja, sehingga dari sini muncul konsep “*agama ageming aji*”. Dalam hal ini J.W.M. Baker dalam *Agama Asli Indonesia* mengatakan:

...agama Hindu murni tidak pernah menjadi milik bangsa Indonesia. Raja-raja maupun rakyat melangsungkan penghayatan paham asli, yang di sana-sini dihias secara lahir dengan lapisan Hindu. Pokok asasi Hinduisme sebagai *Veda*, *Upanishad*, dan *Sadharsana*, begitu pula *caturvarnanya* dan *jati* (system kasta) maupun *samskara* (ritus) tidak dikenal di sini. Hanya beberapa unsur bukan asasi sebagai Mahabharata dan Ramayana menjadi populer dan disesuaikan dengan pandangan setempat. Hinduisme tenggelam dalam lautan pemikiran asli, hanya dimanfaatkan untuk lebih menegaskan pemandangan hidup Indonesesia di mana itu masih samar-

---

<sup>58</sup>“They say that the island of Java used to rule as far as the Moluccas (*Maluco*) on the eastern side and (over) a great part of the west; and that it had almost all the island of Sumatra under its domination and all the islands known to the Javanese, and that it had all this for a long time past until about a hundred years ago, when its power began to diminish”. S.O.Robson, *Op.cit.*, hal. 262.

<sup>59</sup> Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, (Jakarta: TERAJU, 2003), hal. 66.

samar. Singkatnya; orang Indonesia tidak mertobat menjadi Hindu; agama Hindu tetap asing bagi mereka. Gagalnya Hinduisme untuk menjadi agama rakyat tidak saja tampak di pulau Jawa, di Bali pun agama Hindu-Bali adalah campuran di mana haluan pemikiran dan sangkaan asli Bali telah membelokkan khasiat Hindu.<sup>60</sup>

Oleh karena posisi Hinduisme sebagai “agama asing” yang harus berhadapan dengan tradisi Jawa yang animistis-dinamistis, menyebabkan Hinduisme mengalami proses Jawanisasi, sehingga membentuk sintesis *Hindu-Kejawen*; begitu pula halnya dengan Budhisme. Namun yang terjadi kemudian pada tataran elit istana, muncul persaingan pengaruh, antara penganut Hinduisme dengan Budhisme.

Hal ini terlihat sejak masa Kerajaan Mataram Kuno (700 M – 842 M), terjadi pergolakan antara wangsa Syailendra yang beragama Buddha *vis a vis* wangsa Isyana atau Sanjaya yang memeluk Hindu, dan berakhir dengan kehancuran golongan yang disebut terakhir.<sup>61</sup>

Selanjutnya, sisa-sisa wangsa Isyana dengan dipimpin Empu Sindok berhasil mendirikan pemerintahan Hindu di Daha atau Penjalu atau Kahuripan yang disebut Jenggala (Jawa Timur), dan mencapai puncaknya pada masa Erlangga (1137 – 1159 M). Pada era ini relatif tidak terjadi pergolakan politik yang cukup berarti.

Pergolakan berikutnya terjadi pada masa Kerajaan Tumapel atau Singasari, yang semula merupakan bagian dari Kerajaan Jenggala, ketika terjadi pembunuhan terhadap *Akuwu* Tunggul Ametung oleh pengawalnya sendiri, Ken Arok, lantaran memperebutkan Ken Dedes. Namun, kemudian Ken Arok dibunuh pula oleh Anusapati, anak Tunggul Ametung, dan berikutnya Anusapati dibunuh oleh Tohjaya, anak Ken Arok. Peristiwa saling membunuh ini selain berangkat dari unsur balas

---

<sup>60</sup>J.W.M. Bakker, *Agama Asli Indonesia*, (Yogyakarta: Kanisius, 1976), hal. 10.

<sup>61</sup>Uraian secara rinci, lihat: Marwati Djoened Poesponegoro & Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia II* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hal. 87-155.



dendam, barangkali juga ada faktor agama. Sebab, Tunggul Ametung dan keturunannya beragama Hindu sementara Ken Dedes anak Empu Purwa beragama Budha, dan Ken Arok anak pendeta Loh Gawe merupakan penganut Sivaism. Untuk menyelesaikan pergolakan tersebut, Kertanegara, raja Singasari berikutnya, mengumumkan diri sebagai *Sang Siva Buddha*, yakni orang yang mampu mendamaikan kedua golongan agama, sehingga Singasari mencapai puncak kejayaannya pada tahun 1270 M. Pada masa ini hegemoni Singasari sudah meliputi Sumatera, Kalimantan dan Semenanjung Melayu.<sup>62</sup>

Keruntuhan Singasari diawali ketika datang tentara Khubilai Khan dari Mongol pada tahun 1292 di bawah pimpinan tiga orang panglima perang, yaitu Shih-pi, Iheh-mi-shih, dan Kau Hsing, yang bermaksud menjalin hubungan diplomatik dengan mengakui kekuasaan Mongol, namun perutusan tersebut diusirnya.<sup>63</sup> Serangan berikutnya datang dari Jayakatwang atau Kertajaya, raja Gelang-gelang (Kediri), salah satu fozal kerajaan Singasari, yang menyerbu ibukota dan membunuh seluruh kerabat raja Kertanegara. Tragedi ini terjadi pada antara bulan Mei dan Juni 1292 M.<sup>64</sup> Namun, salah seorang menantunya, Wijaya, berhasil menyelamatkan diri ke Madura di bawah pengawalan Nambi, Sora, Ranggalawe, Semi, Tanca.<sup>65</sup> Melalui pendekatan Adipati Madura (Arya Wiraraja) kepada Jayakatwang, Wijaya berhasil memperoleh tanah di Tarik yang selanjutnya dinamakan Majapahit. Dari sini, ia membangun kekuatan, dan bersama-sama pasukan Mongol (Tartar) yang perutusan diplomatiknya pernah diusir Raja Singasari, menghancurkan Jayakatwang.<sup>66</sup> Di saat keraton Kediri hancur digempur pasukan dari Mongol, Wijaya kemudian menobatkan

---

<sup>62</sup>Uraian lebih lanjut, lihat: D.G.E. Hall (Ed.), *Historians of South East Asia (Historical Writing on the People of Asia)* (London: Oxford University Press, 1961), hal. 13-23. Cf. Soedjatmoko et.al. (Ed.), *An Introduction to Indonesian Historiography* (Ithaca: Cornell University Press, 1965), hal. 87-118.

<sup>63</sup>W.P. Groeneveld, *Op.cit.*, hal. 21

<sup>64</sup>Marwati Djoened Poesponegoro & Nugroho Notosusanto, *Op.cit.*, hal. 418.

<sup>65</sup>Mengenai pelarian Wijaya ke Madura, lihat: Muh. Yamin, *Tatanegara Madjapahit*, I, (Djakarta: Prapantja, 1962), hal. 233-251.

<sup>66</sup>Lihat: W.P. Groeneveldt, *Op.cit.*, hal. 26.

diri sebagai raja di Majapahit, dengan gelar Prabu Kertarajasa Jayawardana, pada tanggal 15 bulan Kartika tahun 1215 Saka atau 12 Nopember 1292 M.<sup>67</sup>

Tiga pengikutnya berasal dari rakyat jelata, dan mempunyai andil sangat besar yaitu Nambi, Sora dan Ranggalawe, diangkat menjadi pejabat kerajaan (*punggawa*) yang memiliki posisi strategis. Nambi diangkat menjadi Patih Mangkubumi, Sora menjadi Patih Jero, Ranggalawe bertanggung jawab atas wilayah mancanegara di Tuban.<sup>68</sup> Namun pengangkatan tersebut menimbulkan iri hati di kalangan kaum bangsawan serta di antara ketiga pejabat itu. Ranggalawe menganggap Nambi tidak pantas menduduki posisi Patih Mangkubumi, sebab tidak sebanding dengan jasanya; dirinya yang merasa paling berjasa justru ditempatkan pada posisi yang tidak strategis. Dari sinilah awal mula bibit pergolakan di kerajaan yang baru berdiri itu.

Prabu Kertarajasa mempunyai anak tiga orang: *pertama*, laki-laki dari selir (*garwa paminggir*), bernama Jayanegara, diangkat menjadi Raja Kediri; *kedua*, perempuan bernama Tribuana Tungga Dewi Jayawisnuwarddhani yang diangkat menjadi Ratu Kahuripan; *ketiga*, perempuan bernama Wijayadewi yang diangkat menjadi Ratu Daha. Kedua anak perempuan ini lahir dari permaisuri Rajapatni, anak Prabu Kertanegara Singasari.<sup>69</sup>

Pada masa kekuasaan Prabu Kertarajasa (1294-1309), negara Majapahit berada dalam keadaan tenteram dan sentosa. Akan tetapi, sepeninggalnya, yang diangkat menjadi pengganti adalah putera dari *garwa paminggir* bernama Prabu Jayanegara yang baru berusia 15 tahun, pada tahun 1309 M, sehingga muncullah perselisihan. Kelompok bangsawan, yang dipimpin Mahapati, melawan pejabat yang berasal dari kalangan rakyat

---

<sup>67</sup>Marwati Djoened Poesponegoro & Nugroho Notosusanto, *Op.cit.*, hal. 426.

<sup>68</sup>Mengenai alasan pembagian tugas (*job discription*) kepada ketiga tokoh ini, lihat: Th. Pigeaud, *Java in the 14<sup>th</sup> Century: A Study in Cultural History. The Nagara-kertagama by Rakawi Prapanca of Majapahit, 1365 AD*, jilid I (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960), hal. 81-86.

<sup>69</sup>Marwati Djoened Poesponegoro & Nugroho Notosusanto, *Op.cit.*, hal. 427.

jelata (non bangsawan) yang dipimpin Nambi, Sora dan Ranggalawe. Lantaran selalu diejek berkasta rendah, ketiga orang ini menjadi tersinggung dan memberontak, dan akhirnya gugur dalam peperangan. Jadi kemungkinan, perselisihan tersebut dipengaruhi oleh perbedaan kasta. Tokoh yang paling berperan dalam pergolakan Majapahit adalah Mahapati, seorang kepercayaan raja yang ingin menyingkirkan Nambi, Sora, Ranggalawe, Semi dan Kuti, dengan cara yang licik, dan semuanya berhasil disingkirkan melalui isu pemberontakan. Walaupun pada akhirnya setelah kedoknya terbuka, Mahapati ditangkap dan dibunuh.<sup>70</sup>

Sepeninggal Nambi, Sora dan Ranggalawe ini, habislah pejabat tinggi di lingkungan Prabu Kertarajasa yang berasal dari rakyat jelata, dan selanjutnya kekuasaan negara Majapahit terpusat di tangan para tokoh keturunan bangsawan, sampai munculnya tokoh yang fenomenal dalam sejarah Majapahit, yakni Gajah Mada. Kemunculannya bersamaan dengan pemberontakan Kuti yang secara tiba-tiba menyerbu istana, sehingga raja bersama 15 pengawal bhayangkari yang dipimpin Gajah Mada menyingkir secara diam-diam ke desa Bedander. Berkat siasat dan strateginya yang jitu, raja dapat diselamatkan dan pemberontakan Kuti dapat ditumpas. Peristiwa pemberontakan Kuti itu terjadi pada tahun 1319. Atas jasanya tersebut, Gajah Mada memperoleh posisi sebagai Mahapatih Majapahit, meskipun ia berasal dari rakyat biasa.<sup>71</sup>

Langkah-langkah strategis yang disusun Gajah Mada untuk memulihkan stabilitas politik Majapahit adalah memadamkan berbagai pemberontakan, seperti yang terjadi di Sadeng dan Kerta pada tahun 1331 semasa pemerintahan Tribhuwana Tungadewi, yang berpuncak pada *sumpah palapa*. Pada statement ini, Gajah Mada bersumpah di hadapan raja dan para pembesar Majapahit, bahwa ia tidak akan *amukti palapa* sebelum dapat menundukkan nusantara, yaitu Gurun, Seran,

---

<sup>70</sup>*Ibid.*, hal. 429-430.

<sup>71</sup>Mengenai peristiwa Bedander secara lengkap lihat: R. Atmodarminto, *Babad Demak* (Jakarta: Millenium Publisher, 2000), hal. 7-18.

Tanjungpura, Haru, Pahang, Dampo, Bali, Sunda, Palembang dan Tumasik (kini Singapura).

Semasa pemerintahan Hayam Wuruk, yang dinobatkan menggantikan Tribuwana Tunggaladewi pada 1350, sumpah tersebut ia buktikan melalui *politik perluasan cakrawala mandala* yang meliputi hampir seluas wilayah Indonesia sekarang, terdiri atas daerah Sumatera di bagian barat sampai ke daerah Maluku dan Papua di bagian timur; bahkan pengaruh itu telah diluaskan pula sampai ke beberapa negara tetangga di wilayah Asia Tenggara.<sup>72</sup> Nampaknya politik nusantara ini berakhir sampai tahun 1357, dengan terjadinya tragedi di Bubat (*pasunda-bubat*), yaitu perang antara orang Sunda dan Majapahit, yang berujung pada pengunduran diri Gajah Mada dari tampuk pemerintahan, dan meninggal pada 1364 M.

Sepeninggal Gajah Mada, Majapahit mengalami pergolakan hebat, paralel dengan silih bergantinya kepala pemerintahan, yang kualitasnya jauh di bawah Hayam Wuruk dan Gajah Mada. Hayam Wuruk sendiri meninggal pada tahun 1389 M dan digantikan oleh menantunya, Wikramawardana. Suksesi ini mengakibatkan perselisihan antara Wirabumi, putra Hayam Wuruk dari *garwa paminggir* yang diangkat menjadi Raja di sebelah timur (Blambangan), dengan Wikramawardana. Namun, belum sampai perselisihan ini meruncing, pada tahun 1429 Wikramawardana meninggal. Ia digantikan oleh Suhita, anak perempuan dari *garwa paminggir*, yang berakibat terjadinya perang saudara yang disebut perang Paregreg pada tahun 1401 M. Suhita meninggal pada tahun 1447 M.<sup>73</sup>

Selanjutnya, Suhita digantikan adiknya, Kertawijaya yang menggunakan gelar Brawijaya atau Raja keturunan Wijaya. Berikutnya, Majapahit diperintah oleh Kertawijaya Brawijaya I (1447-1451 M); Rajasawardana Brawijaya II (1451 – 1453 M); Tahun 1453-1456 M, kosong tidak ada raja; Hyang

---

<sup>72</sup>Marwati Djoened Poesponegoro & Nugroho Notosusanto, *Op.cit.*, hal. 436.

<sup>73</sup>*Ibid.*, hal. 440-441.

Purwawisesa Brawijaya III (1456-1466 M); Pandansalas Brawijaya IV (1466-1468 M); Kertabumi Brawijaya V (1468 – 1478 M). Kertabumi, sebagai raja Majapahit terakhir meninggal dalam perang melawan Girindrawardana yang merupakan keturunan Jayakatwang, musuh Wijaya terdahulu. Peristiwa gugurnya Kertabumi ini dilukiskan dalam candra sengkala “*sirna ilang kertining bumi*” (1400 Saka)<sup>74</sup> atau 1478 M. Girindrawardana kadang disebut juga sebagai Brawijaya VI (1478-1498 M), bertahta di Keling, sebelah timur laut Kediri.

Dari uraian di atas, nampak jelas bahwa berbagai pergolakan yang berimplikasi pada instabilitas sosial, politik, ekonomi bahkan budaya, tetap berkisar pada tataran kelas elite kerajaan yang memiliki kesamaan agama (Shiva Buddha); sementara di kalangan masyarakat grass root, tetap diposisikan sebagai “kawula” yang tidak mempunyai peranan apapun, termasuk dalam beragama.

### C. Jawa dan Islam

Satu hal yang tidak dapat diabaikan dalam proses perubahan sosial kultural masyarakat Jawa adalah peran negeri Champa yang cukup dominan. Nampaknya, jauh sebelum Islam berkembang secara intens di Jawa, telah terjalin hubungan yang cukup signifikan antara Jawa dengan Champa, seperti yang dikemukakan oleh Vlekke, bahwa “Raja Kertanegara dari Singasari pernah menikah dengan seorang putri Champa (selatan Vietnam)”<sup>75</sup>. Begitu pula, ketika pada masa Majapahit, hubungan dengan Champa semakin erat, terbukti dengan adanya perkawinan antara raja Jaya Singhawarman III dengan seorang ratu Jawa bernama Tapasi pada permulaan abad 14.<sup>76</sup>

Selanjutnya, sampai pada proses penyebaran Islam di Asia Tenggara pada umumnya mendapat pengaruh dari Champa. Sebagaimana dikatakan Anthony Reid, bahwa pusat

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, hal. 450.

<sup>75</sup> Vlekke, *Op.cit.*, hal. 64.

<sup>76</sup> Robson, *Op.cit.*, hal. 276. Ratu Tapasi yang dimaksud adalah seorang putri dari Singasari, adik atau mungkin anak Raja Kertanegara. Lihat: R. Atmodarminto, *Op.cit.*, hal. 40.

paling awal pengaruh Islam di wilayah daratan Asia Tenggara adalah Champa, yang terletak secara strategis pada jalur perdagangan ke Cina; dan terlibat hubungan bahasa, etnisitas dan diplomasi dengan rakyat kepulauan Asia Tenggara. Para pedagang Muslim telah menetap di sana, sedikitnya sejak abad 11, dan pengaruh muslim terus meningkat sejak 1471, ketika ibukota Champa pindah ke Phan-rang, di mana juga terdapat konsentrasi Muslim yang kuat.<sup>77</sup>

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa secara tidak langsung Islam telah dikenalkan di lingkungan keraton Majapahit, terbukti adanya seorang raja Majapahit, atau seorang anggota keluarga raja, menjelang pertengahan abad XV telah membawa gadis Islam dari keluarga baik-baik yang berasal dari Cempa ke istananya. Wanita Islam itu meninggal pada 1448 dan dimakamkan secara Islam (=Putri Cempa).<sup>78</sup> Raja yang dimaksud adalah Kertawijaya atau Brawijaya I yang mengawini seorang wanita dari negara Champa, beragama Islam, dan selanjutnya diberi gelar bernama Ratu Darawati. Wanita Champa ini mempunyai keluarga yang datang bersamanya bernama Raden Rahmat, yang selanjutnya diijinkan oleh raja Majapahit untuk mendirikan perguruan Islam (*pesantren*) di desa Ampel. Pada tahun 1450 M Sunan Ampel menikah dengan Nyai Ageng Manila, adik Aria Teja, bupati Tuban.<sup>79</sup> Diawali dari Raden Rahmat inilah Islam memperoleh momentum di Istana Majapahit, bahkan dia digambarkan memainkan peranan yang sangat dominan dalam mengislamkan Pulau Jawa, sehingga dia dianggap sebagai Pemimpin Walisanga dengan gelar Sunan Ampel.<sup>80</sup>

Sebagaimana telah disinggung di atas, adanya polarisasi budaya istana dan budaya rakyat, telah mempengaruhi proses Islamisasi Jawa. Nampak jelas bahwa Islam sangat sulit diterima

---

<sup>77</sup>Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age Commerce 1450-1680*, (New Haven & London: Yale University Press, 1988), Vol. II, hal. 187.

<sup>78</sup>H.J.De Graaf & TH. Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa, Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI* (Jakarta: Grafiti – KITLV, 2001), hal. 25.

<sup>79</sup>R. Atmodarminto, *Loc.cit.*

<sup>80</sup>Azyumardi Azra, *Islam Nusantara ...*, *Op.cit.*, hal. 30.



di lingkungan budaya istana --kendati salah seorang Brawijaya mengawini wanita muslim Champa-- sehingga para penyebar Islam lebih menekankan kegiatan dakwahnya di lingkungan masyarakat pedesaan, khususnya di daerah-daerah pesisir pulau Jawa. Ternyata, di daerah tersebut Islam diterima dengan penuh kegairahan oleh masyarakat.

Paralel dengan diterimanya Islam sebagai agama rakyat, terjadi perubahan mendasar dalam sistem pendidikan dan budaya intelektual, di mana pada masa sebelumnya yang berhak memperoleh pendidikan hanyalah para elit agama dan elit politik saja, sementara rakyat dibiarkan dalam kebodohan, maka pada masa Islam, rakyat berkesempatan memperoleh pendidikan seluas-luasnya. Dari sini tradisi intelektual Islam terfokus pada pesantren yang secara umum mengambil bentuk *halaqah*<sup>81</sup> seperti yang berlaku di Timur Tengah. Apalagi pesantren-pesantren merupakan perpanjangan sistem *ribat* atau *zawiyah*<sup>82</sup> yang dipimpin oleh kyai-kyai yang sangat dihormati oleh masyarakat dan murid-muridnya, bahkan para guru tarekat ini dipandang sebagai wali dengan berbagai kemampuan supranaturalnya. Lambat laun, guru-guru tarekat dan pesantren ini menjadi raja-raja lokal, malah di antaranya berkoalisi membentuk satu kekuatan politik berupa Kerajaan Demak.

Menarik sekali apa yang dikatakan Poerbatjaraka dalam *Kapustakan Jawi* sebagai berikut:

*Dilalah kersaning Allah, majengipun agami Islam wonten ing tanah Jawi, punika kasarengan jaman ura-uru ing salebeting karajaan Majapahit, satemah suda kekiyatanipun, wasana risak babar pisan. Ing nalika punika para yèn ing jaman samangké ingkang dipun wastani intellectuelen Jawi saya kathah ingkang lumebet agami Islam; kilap saking korup utawi saking kapeksa pados sandhang tedha, punika sami kemawon. Inggang makaten wau anjalari para intellectuellen ngempal wonten ing ulekaning agami Islam, ingkang dangu-dangu dados ulekaning pangawasa, satemah dados pusering*

---

<sup>81</sup> Lihat: Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat : Trdisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), hal. 34.

<sup>82</sup> Mengenai model pengajaran *zawiyah* ini, lihat: *Ibid.*, hal. 33.

*kabudayan Jawi-Selam. Ing sasampunipun makaten lajeng thukul serat basa Jawi ingkang isinipun bab Islam.*<sup>83</sup>

Implikasi dari semakin maraknya pengkajian Islam oleh masyarakat Jawa, selanjutnya membentuk interaksi budaya antara budaya pesantren dengan budaya Jawa sehingga melahirkan *Islam Kejawen*, yakni orang muslim yang selain melaksanakan ajaran-ajaran Islam, namun dalam beberapa segi masih tetap mempertahankan dan melakukan tradisi Jawa.<sup>84</sup>

Perkembangan sosio-politik Jawa mencapai puncaknya ketika Majapahit runtuh dan digantikan oleh Kerajaan Islam Demak yang dipimpin Raden Fatah. Tokoh yang disebut terakhir ini adalah anak hasil perkawinan Raja Kertawijaya atau Brawijaya I dengan Ratu Darawati (Putri Champa), namun diasuh dan dibesarkan oleh Aria Damar seorang bupati Palembang. Tapi dalam naskah *Purwaka Tjaruban Nagari* dikatakan bahwa Raden Fatah adalah anak Prabu Brawijaya Kertabumi.<sup>85</sup>

Nampaknya, identifikasi bahwa Raden Fatah adalah anak Prabu Brawijaya terakhir, tidak begitu jelas. Sebab Prabu Brawijaya V (Kertabumi) sebagai raja Majapahit terakhir, bertahta hanya selama 10 tahun (1468-1478 M). Seandainya Raden Fatah adalah anak Brawijaya terakhir, seharusnya pada masa raja itu masih hidup, ia belum dewasa. Prabu Brawijaya V (Kertabumi) meninggal dalam perang melawan

---

<sup>83</sup>R.M.Ng. Poerbatjaraka, *Kapustakan Jawi* (Jakarta: 1964), hal. 87. Artinya: Atas kehendak Allah, kemajuan agama Islam di tanah Jawa ini bersamaan dengan zaman huru-hara di kerajaan Majapahit, yang selanjutnya berkurang kekuatannya, sehingga hancur sama sekali. Pada masa itu para intelektual Jawa bertambah banyak yang masuk Islam; terhindar dari korup atau dari terpaksa mencari sandang pangan, ini sama saja. Yang demikian itu menyebabkan para intelektual berkumpul di komunitas agama Islam, yang lama kelamaan menjadi komunitas penguasa yang selanjutnya menjadi pusat kebudayaan Jawa-Islam. Pada akhirnya kemudian melahirkan naskah berbahasa Jawa yang berisi tentang Islam.

<sup>84</sup>Sebuah penelitian menarik mengenai Islam Kejawen (baca: Islam Jawa), telah dilakukan dengan cukup cermat oleh Mark R. Woodward, seorang antropolog dari Arizona State University, berjudul *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in The Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: The University of Arizona Press, 1989).

<sup>85</sup>P.S. Sulendraningrat, *Purwaka Tjaruban Nagari*, (Jakarta: Bhatara, 1972), hal. 19.

Raja Keling, Girindrawardana, pada tahun 1478. Informasi yang menyebutkan bahwa Raden Fatah adalah putra Brawijaya disebutkan dalam *Babad Demak*.

Disebutkan, bahwa ketika Ratu Darawati (putri Champa) tengah hamil, ia dihadiahkan kepada Adipati Palembang, Aria Damar. Setelah melahirkan dan diberi nama Raden Fatah, putri Champa tadi dinikah oleh Aria Damar<sup>86</sup>. Jadi, secara genetis ia merupakan putra Brawijaya, dan Aria Damar juga menjadi orang tuanya.

Dari uraian di atas nampak, bahwa secara *de jure* sejak tahun 1478 kerajaan Majapahit sudah runtuh, meskipun secara *de facto* pemerintahan dilanjutkan oleh Girindrawardhana dengan pusat pemerintahan di Keling, Kediri. Dari keruntuhan ini, Raden Fatah yang masih tergolong "*trah*" Brawijaya berusaha mengembalikan kejayaan Majapahit dengan mendirikan kerajaan Islam Demak, yang dibantu para Walisanga.

Tome Pires, sebagaimana dikutip de Graaf, melukiskan perpindahan kekuasaan politik ke tangan orang Islam terjadi dengan dua cara: *Pertama*, bangsawan Jawa yang kafir dengan sukarela memeluk agama baru itu; di tempat-tempat mereka memperoleh kekuasaan (dan tetap berkuasa), pedagang Islam dipandang sangat terhormat. Demikian juga para cendekiawan agama Islam yang tinggal di rumah para pedagang. *Kedua*, orang asing yang beragama Islam, dari bermacam-macam bangsa –bertempat tinggal di perkampungan tersendiri di bandar-bandar– membuat rumah mereka menjadi kubu pertahanan; dari tempat-tempat itulah mereka menyerang perkampungan orang kafir; akhirnya mereka merebut seluruh pemerintahan bandar.<sup>87</sup>

#### D. Walisanga dan Peranannya

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, bahwa para guru agama yang berkunjung ke Jawa pada abad ke-15 dan 16, diperkirakan adalah kelompok ulama, pedagang dan ahli

---

<sup>86</sup>Lihat: H.J. De Graaf & TH. Pigeaud, *Op.cit.*, hal. 42.

<sup>87</sup>H.J.De Graaf & TH. Pigeaud, *Op.cit.*, hal. 30.

tasawuf yang menjelajahi dunia Islam sambil menghimpun ilmu seraya berdakwah menyebarkan Islam. Dapat dikatakan, pengislaman kepulauan nusantara merupakan jerih payah dan usaha mereka.

Di kawasan pantai utara Jawa, mereka mendapat sambutan yang cukup meriah sebagai ahli spiritual dan intelektual, di samping tingkat mobilitas sosial mereka yang begitu kosmopolit, pergaulan luas, mempunyai jaringan antarbangsa, mempunyai daya pikir dan penuh dengan kecakapan, membuat daya tarik tersendiri bagi kalangan istana. Mereka direkrut sebagai tenaga ahli, penasehat, dan bahkan diminta untuk membantu memimpin usaha.<sup>88</sup>

Para muballigh melakukan penyebaran Islam melalui berbagai pendekatan: sosial, kultural, bahkan politik, sehingga lantaran kepiawaiannya itulah, mereka diberi julukan sebagai *Wali*. Mereka menjadi pemimpin di pusat-pusat pendidikan Islam, dan sistem pendidikan yang dikembangkan, semakin mengungguli sistem pendidikan istana. Selain itu, para wali banyak yang berpengaruh kerana memiliki “kemampuan supranatural” (*daya linuwih*) dan “kesaktian”. Pada zaman itu, orang Jawa sangat mengagungkan kesaktian sebagai kekuatan untuk kepercayaan diri dan bela diri. Maka, wali yang memiliki kesaktian lebih, akan memiliki pengikut yang lebih banyak.<sup>89</sup>

Secara etimologis, kata *wali*, berasal dari bahasa Arab, *waliyyun* jm. *Awliyā’* ( وَلِيٌّ جَ أَوْلِيَاءَ ), berarti yang kasih, kawan, sahabat, yang berbuat kebaikan. Dalam al-Qur’an surat Yunus, 62-64 disebutkan:

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ الَّذِينَ  
ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي  
الْآخِرَةِ لَا نَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٦٤﴾

---

<sup>88</sup>*Ibid.*

<sup>89</sup>M. Hariwijaya, *Islam Kejawaen: Sejarah, Anyaman Mistik dan Symbolisme Jawa*, (Yogyakarta: Gelombang Pasang, cet.I, 2004), hal. 165.

“Ingatlah, Sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (yaitu) orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa. Bagi mereka berita gembira di dalam kehidupan di dunia dan (dalam kehidupan) di akhirat. tidak ada perubahan bagi kalimat-kalimat (janji-janji) Allah. Yang demikian itu adalah kemenangan yang besar.”

Di kalangan masyarakat Jawa, para Wali dalam melaksanakan tugasnya bergabung dalam suatu *team work* yang populer dengan sebutan *Walisanga*. Sebutan ini telah menimbulkan berbagai interpretasi di kalangan para ahli. Ada yang berpendapat, bahwa kata *sanga* merupakan perubahan dari kata *sana* yang berasal dari bahasa Arab *tsana* (تَسْنَاءُ , أَثْنَى = pujian) berarti sama dengan *mahmud*, yang terpuji. Jadi, *Wali Sana* artinya wali-wali yang terpuji. Pendapat ini berasal dari karya R. Tanoyo yang menulis buku *Serat Wali Sana*. Hanya saja R. Tanoyo mengartikan *sana* bukan dengan «yang terpuji», melainkan *tempat*.<sup>90</sup>

Pendapat yang umum mengartikan kata *sanga* itu memang benar-benar bilangan sembilan, yakni bahwa wali yang terkenal itu benar-benar berjumlah sembilan orang. Menurut hipotesis G.W.J. Drewes sebutan *Walisanga* merupakan kecerdikan para sastrawan Jawa dalam membungkus kepercayaan «*Jawata Sanga*» (Dewa Sembilan) dengan kemasan Islam. Dikatakan bahwa:

Kelihatannya jumlah sembilan itu bukanlah hasil penambahan; tampaknya kita lebih harus mencari asal-usulnya di alam pikiran pra-Islam. Di dalam mitologi kosmologis Hindu-Jawa, angka sembilan adalah suatu bilangan yang amat penting, dan mungkin wali yang sembilan orang itu telah menduduki tempat-tempat yang tadinya diduduki oleh sembilan dewa-dewa pelindung, yang mengawasi titik-titik kompas di dalam sistem kosmologi yang lama. Seandainya hipotesis ini dapat diterima, maka ini akan dapat membantu menjelaskan kenapa orang Jawa memulangkan hal-hal yang nyata tidak bercorak Islam,

---

<sup>90</sup> *Ibid.*

seperti wayang, gamelan, keris, dsb. kepada wali-wali Islam. Dengan jalan itu mereka mempostulatkan kesatuan kebudayaan dan agama. Kesembilan wali itu bukan saja pencetus zaman baru, tetapi telah menguasai seluruh periode yang menyusul zaman Hindu-Jawa tersebut; zaman ini dinamai «zaman para wali» (*zaman kewalèn*).<sup>91</sup>

Berangkat dari hipotesis Drewes di atas, nampaknya sebutan *Walisanga* muncul justru pada abad sesudahnya yang disusun oleh para sastrawan Jawa dalam membungkus kepercayaan *Jawata Sanga* dengan kemasan Islam. Hal ini dibenarkan oleh Simuh bahwa «sesudah munculnya gerakan pemurnian ajaran Islam mereka mulai menyadari bahwa konsep *Walisanga* dalam cerita sastra Jawa tak lebih dari sekedar rekaan para pujangga dan sastrawan Jawa dalam mengelabui umat Islam dengan menyodorkan kosmologi Jawa yang berjubahkan Islam».<sup>92</sup> Konsep *Walisanga* ini muncul pada naskah-naskah di era Jawa Islam, terutama oleh para pujangga kerajaan Mataram yang menyodorkan konsep peralihan zaman, dari zaman Jawa Kabudhan ke zaman *Kewalèn*, dengan membuat rekaan sembilan tokoh wali sebagai pengganti tokoh-tokoh dewa pada zaman kerajaan Jawa Hindu. Menurut Koentjaraningrat, yang mengutip dari hasil penelitian Pigeaud, mengatakan:

Menurut Pigeaud keyakinan akan sifat keramat dari kesembilan orang guru agama tadi agaknya mulai berkembang dalam abad ke-17 . . .

Para penyiar agama yang dalam legenda-legenda rakyat digambarkan sebagai suatu kelompok yang sezaman, terdiri dari orang-orang saleh, berjumlah delapan atau sembilan orang. Angka sembilan itu mungkin disebabkan karena adanya konsep Hindu-Budha Jawa mengenai delapan Dewa Lokapala yang menjaga kedelapan sudut dari alam semesta, dengan seorang lagi yang berada di pusatnya...

---

<sup>91</sup>Lihat: Gustave E. von Grunebaun, ed., *Islam Kesatuan dalam Keragaman*, trans. Effendi N. Yahya (Jakarta: ? ), hal. 340.

<sup>92</sup>Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* (Jakarta: Teraju, 2003), hal. 79.



Gagasan ini sampai kini masih berlaku dalam konsep *Debata Nawa Sanga*, yakni konsep mengenai sembilan dewa dalam agama Hindu Dharma di Bali<sup>93</sup>.

Apabila teori «Walisanga» yang menunjukkan jumlah sembilan wali sebagaimana disebutkan di atas itu benar, maka bisa jadi munculnya sastra Jawa tentang Walisanga adalah pada abad 17, bertepatan dengan zaman Mataram. Cerita Walisanga belum muncul pada akhir zaman Majapahit dan kesultanan Demak.

Dalam keterangan lain, orang yang mula-mula menciptakan dan menggunakan istilah Walisanga adalah Sunan Giri Kedhaton. Ia menulis naskah berjudul *Serat Walisana*, pada tahun 1457 (= 1535 M) dengan candra sengkala *Pandhita Misik Suceng Tyas*, yang di antara karyanya itu menjadi rujukan penulisan naskah *Serat Siti Jenar* oleh Kyai Mangunwijaya yang diterbitkan oleh Tan Khoen Swie Kediri 1931. Di dalam *Serat Walisana* tersebut diuraikan peri hidup dan hal ihwal wali-wali penyiar agama Islam di Jawa yang berjumlah 8 orang, bukan 9. Disebutkan pada pupuh 29 bait ke-3 sampai 8 sebagai berikut:

Waliyullah tanah Jawi/ Mung wolu wilanganira/ Déné kang ambawa déwé/ Angislamaken kabudan' Ngradinaken agama/ Tegesé pepunden akhlaq.

Waliyullah tanah Jawa/ Hanya delapan jumlahnya/ Adapun yang permulaan/ Mengislamkan pemeluk agama Budha/ Menyebarkan agama (Islam)/ Yakni akhlaq yang mulia.

*Sunan Ngampèl kang rumiyin/ Sunan Gunung Jati nulya/ Sunan Ngudung katigané/ Sunan Giri Giri Gajah/ Sunan Makdum ing Bonang/ Sunan Ngalim ing Majagung/ Sunan Mahmud ing Drajat.*

Sunan Ampel yang pertama/ Sunan Gunung Jati kedua/ Sunan Ngudung ketiga/ Sunan Giri Gajah/ Sunan Makdum di Bonang/ Sunan Ngalim di Majaagung/ Sunan Mahmud di Drajat.

*Anulya Jeng Sunan Kali/ Kasebut Wali Pamungkas/ Sinung luhur darajaté/ Lan wali-wali sadaya/ Antuk hidayat mulya/ Pama Nabi Kanjeng Rasul/ Wolu karan Wali Sana.*

---

<sup>93</sup>Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, (Jakarta: 1984), hal. 312.

Kemudian Kanjeng Sunan Kali/ Disebut Wali Pamungkas (terakhir)/ Memiliki derajat yang luhur/ Di atas wali-wali semua/ Mendapat hidayah kemuliaan/ Nabi Kanjeng Rasul/ Delapan jumlah Wali Sana.

*Tegesé dununging Wali/ Kang manggon wolu puniku/ Liya pinika pan akèh/ Tan kasebut Wali Sana/ Ingaran Wali Nukiba/ Nukba tututan lirisun/ Liring tututan sambungan.*

Adapun yang dimaksud Wali/ Adalah yang delapan itu/ Selain itu masih banyak/ Yang tidak disebut Wali Sana/ Tapi disebut Wali Nukiba/ Yang dimaksud nukiba itu/ Adalah wali penerus.

*Sambung para Wali/ Punika Wali Anakan/ Anané pan wus amanggon/ Manggon dununging ing bapa/ Bok kalebu golongan/ Nenggihi Wali Kutub Sèwu/ Ewoning Walining jagad*

Penyambung para wali/ Yakni putra para wali/ Mereka mewarisi kewalian/ Tempat ayahnya bermukim/ Mereka termasuk golongan/ Wali Kutub Sewu (=seribu) / Dalam jajaran para wali sejagad.

*Wali salumahing bumi/ Kang kasebut ing riwayat/ Anenggihi sèwu cacah/ Yekti samya kedunungan/ Aliya tanah-tanah/ Sambunging wali wolul/ Yekti akèh kewala.*

Wali di atas permukaan bumi/ Yang disebutkan dalam riwayat/ Seribu jumlahnya/ Menyebarkan di tempat masing-masing/ Yang berbeda-beda/ Sebagai penerus wali delapan/ Yang banyak sekali.<sup>94</sup>

Jadi, menurut *Serat Walisana* tersebut, jumlah wali itu banyak sekali. Sedangkan yang terkenal hanya delapan orang saja, sementara yang lain disebut *Wali Nukiba* yang jumlahnya mencapai ribuan, dan tersebar di mana-mana. Arti Nukiba ini mungkin perubahan ucapan kata Arab *naubah* (نَوْبَة), masdar bagi fi>il madli *na-aba* (نَابَ), dan fâ>ilnya menjadi *nâ-ibun* (نَابِئ) artinya yang menggantikan, juga merupakan sinonim (muradif) bagi kata *aqbah* atau *badal*, yang artinya wakil, atau belakangan atau pengganti.<sup>95</sup>

Menurut *Kitab Kanzul Ulum Ibnul Bathuthah*, sebagaimana dikutip oleh M Hariwijaya, pada beberapa karyanya,<sup>96</sup>

<sup>94</sup>R. Tanaya, *Serat Wali Sana*, hal. 113.

<sup>95</sup>Louis Ma'luf, *Al-Munjid*, (Beirut: 1937), hal. 545 dan 924.

<sup>96</sup>M. Hariwijaya, *Islam Kejawaen... Op.cit.*, hal. 169-171; M. Hariwijaya, *Kisah Para Wali* (Yogyakarta: Nirwana, 2003), hal.165-168.

Walisanga merupakan sebuah dewan wali yang memiliki otoritas tertinggi untuk menentukan fatwa kontemporer pada zamannya. Walisanga berganti susunan orangnya sebanyak lima kali, sebagai berikut:

*Walisanga I tahun 1404 M:*

1. Syekh Maulana Malik Ibrahim, asal Turki, ahli tata Negara, dakwah di Jawa Timur, wafat di Gresik pada tahun 1419;
2. Maulana Ishaq, asal Samarkand Rusia, ahli pengobatan, dakwah di Jawa lalu pindah dan wafat di Pasai (Aceh);
3. Maulana Ahmad Jumadil Kubra, asal Mesir, dakwah keliling, dimakamkan di Troloyo – Trowulan Mojokerto;
4. Maulana Muhammad Al-Maghribi, asal Magrib – Maroko, pendakwah keliling, dikenal dengan sebutan Sunan Geseng, makamnya di Jatinom Klaten tahun 1465;
5. Maulana Malik Isro'il, asal Turki, ahli mengatur Negara, dimakamkan di Gunung Santri antara Serang – Merak di tahun 1435;
6. Maulana Muhammad Ali Akbar, asal Persia, ahli pengobatan, dimakamkan di Gunung Santri tahun 1435;
7. Maulana Hasanuddin, asal Palestina, pendakwah keliling, dimakamkan tahun 1462 di samping masjid Banten Lama;
8. Maulana Aliyuddin, asal Palestina, pendakwah keliling, dimakamkan tahun 1462 di samping masjid Banten Lama;
9. Syekh Subakir, asal Persia, ahli menumbali tanah angker yang dihuni jin jahat, beberapa waktu di Jawa, lalu kembali dan wafat di Persia tahun 1462.

*Walisanga II tahun 1436 M.*

1. Raden Rahmat Ali Rahmatullah, berasal dari Cempa Muangthai Selatan, datang tahun 1421 dan dikenal sebagai Sunan Ampel, menggantikan Malik Ibrahim yang wafat;
2. Sayid Ja'far Shodiq, asal Palestina, datang tahun 1436 dan tinggal di Kudus sehingga dikenal sebagai Sunan Kudus, mengghantikan Malik Isro'il;
3. Syarif Hidayatullah, tahun 1436 menggantikan Ali Akbar yang wafat.

*Walisanga III tahun 1463 M.*

1. Raden Paku atau Maulana A'inul Yaqin, pengganti ayahnya yang pulang ke Pasai, kelahiran Blambangan, putra Maulana Ishaq, berjuluk Sunan Giri dan makamnya di Gresik;
2. Raden Sahid atau Sunan Kalijaga, putra Adipati Tuban bernama Wilwatikta, menggantikan Syekh Subakir yang kembali ke Persia;
3. Raden Makdum Ibrahim atau Sunan Bonang kelahiran Ampel, putra Sunan Ampel menggantikan Hasanuddin yang wafat;
4. Raden Qasim atau Sunan Drajat kelahiran Ampel, putra Sunan Ampel, menggantikan Aliyuddin yang wafat.

*Walisanga IV tahun 1466 M.*

1. Raden Fatah putra raja Brawijaya Majapahit (tahun 1462 sebagai Adipati Bintoro, tahun 1465 membangun Masjid Demak dan menjadi Raja tahun 1478), murid Sunan Ampel, menggantikan Ahmad Jumadil Kubro yang wafat;
2. Fathullah Khan, putra Sunan Gunung Jati, menggantikan Ali Maghrobi yang wafat.

*Walisanga V.*

1. Raden Umar Sahid atau Sunan Muria, putra Sunan Kalijaga, yang menggantikan wali yang telah wafat;
2. Syekh Siti Jenar atau Syekh Lemah Bang, awalnya termasuk anggota para wali, tetapi karena lama-lama ajarannya yang dianggap menyimpang dari syariat Islam, maka ia mendapat hukuman dari wali lain dengan cara dibunuh.
3. Sunan Tembayat atau Adipati Pandanaran menggantikan Syekh Siti Jenar yang wafat.

Raden Ngabehi Rangawarsita dalam naskah *Serat Wirid Hidayat Jati*<sup>97</sup> mengklasifikasikan Dewan Wali dengan susunan sebagai berikut:

---

<sup>97</sup>Lihat: Simuh, *Mistik Islam Kejawaan Raden Ngabehi Rangawarsita, Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI Press, 1988).

Angkatan *pertama*, di awal Kerajaan Demak yang terdiri atas delapan orang, yaitu:

1. Sunan Giri Kedhaton, ajarannya berupa petunjuk keelokan Dzat.
2. Sunan Tandes, ajarannya berupa penjelasan tentang kejadian Dzat.
3. Sunan Majagung, ajarannya berupa keterangan tentang keadaan Dzat.
4. Sunan Bonang, ajarannya berupa hal-hal yang mengenai susunan dalam singgasana Baitul Makmur.
5. Sunan Wuryapada, wejangannya berupa hal-hal mengenai susunan dalam singgasana Baitul Muharram.
6. Sunan Kalinyamat, ajarannya berupa peneguh kesentosaan iman.
7. Sunan Gunung Jati, ajarannya berupa hal-hal mengenai susunan dalam singgasana Baitul Muqaddas.
8. Sunan Kajenar, ajarannya berupa sasahidan (pensaksian).

Angkatan *kedua*, di akhir Kerajaan Demak dan Kerajaan Pajang, dengan susunan sebagai berikut:

1. Sunan Giri Parapen, ajarannya berupa petunjuk tentang adanya Dzat.
2. Sunan Darajat, ajarannya berupa penjelasan tentang Dzat.
3. Sunan Ngatasangin, ajarannya berupa penjelasan tentang keadaan Dzat.
4. Sunan Kalijaga, ajarannya berupa hal-hal mengenai susunan dalam singgasana Baitul Makmur. Kemudian penjelasan mengenai segala yang merupakan perlengkapan bagi pengeterapan Dzat, akan tetapi belum jelas urutan masing-masing dalam pelaksanaannya.
5. Sunan Tembayat, diizinkan oleh gurunya yaitu Sunan Kalijaga, untuk mengajarkan hal-hal mengenai susunan dalam singgasana Baitul Muharram.
6. Sunan Kalinyamat, ajarannya berupa hal-hal mengenai susunan dalam singgasana Baitul Muqaddas.

7. Sunan Gunung Jati, ajarannya berupa peneguh kesentosaan iman.
8. Sunan Kajenar, ajarannya berupa sasahidan.

Angkatan *ketiga*, di akhir Kerajaan Demak hingga Kerajaan Pajang, dengan susunan sebagai berikut:

1. Sunan Giri Parapen, ajarannya berupa petunjuk tentang adanya Dzat.
2. Sunan Darajat, ajarannya berupa penjelasan tentang Dzat.
3. Sunan Ngatasangin, ajarannya berupa penjelasan tentang keadaan Dzat.
4. Sunan Kalijaga, ajarannya berupa hal-hal mengenai susunan dalam singgasana Baitul Makmur. Kemudian penjelasan mengenai segala yang merupakan perlengkapan bagi pengetahuan Dzat, akan tetapi belum jelas urutan masing-masing dalam pelaksanaannya.
5. Sunan Tembayat, diizinkan oleh gurunya yaitu Sunan Kalijaga, untuk mengajarkan hal-hal mengenai susunan dalam singgasana Baitul Muharram.
6. Sunan Padusan, ajarannya berupa hal-hal mengenai susunan dalam singgasana Baitul Muqaddas.
7. Sunan Kudus, ajarannya berupa peneguh kesentosaan iman.
8. Sunan Geseng, ajarannya berupa sasahidan.

Adapun murid-murid serta kader-kader didikan para Walisanga yang kemudian juga disebut Wali Nukiba di daerah Jawa Tengah ialah:

1. Ki Ageng Gribig di Klaten;
2. Ki Ageng Pandhanaran Adipati Semarang, kemudian menjadi Wali Naubah Sunan Tembayat dan diikuti Syekh Domba;
3. Ki Cakrajaya dari Purworejo, kemudian menjadi Wali Naubah juga;
4. Sunan Wijil di Kadilangu;
5. Ki Gede Kenanga di Pengging;
6. Ki Juru Martani di Mataram;

7. Ki Ageng Giring di Pegunungan Kidul;
8. Ki Ageng Pamanahan di Pegunungan Kidul dan Mataram.

Selengkapnya susunan Walisanga dapat dibuat matriks sebagai berikut:

#### SUSUNAN PERIODESASI WALISANGA

No	Periode I 1404	Periode II 1426	Periode III 1463	Periode IV 1466	Periode V
1	Maulana Malik Ibrahim	Ali Rahmatullah (Sunan Ampel)	Ali Rahmatullah (Sunan Ampel)	Ali Rahmatullah (Sunan Ampel)	Ali Rahmatullah (Sunan Ampel)
2	Maulana Ishaq	Maulana Ishaq	Raden Paku (Sunan Giri)	Raden Paku (Sunan Giri)	Raden Paku (Sunan Giri)
3	Maulana Ahmad Jumadil Kubro	Maulana Ahmad Jumadil Kubro	Maulana Ahmad Jumadil Kubro	Raden Fattah	Raden Fattah
4	Maulana Muhammad al- Maghrobi	Maulana Muhammad al-Maghribi	Maulana Muhammad al-Maghribi	Fathullah Khan	Umar Syahid (Sunan Muria)
5	Maulana Malik Isro'il	Sayid Ja'far Shodiq (Sunan Kudus)	Sayid Ja'far Shodiq (Sunan Kudus)	Sayid Ja'far Shodiq (Sunan Kudus)	Sayid Ja'far Shodiq (Sunan Kudus)
6	Maulana Muhammad Ali Akbar	Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati)	Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati)	Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati)	Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati)
7	Maulana Hasanuddin	Maulana Hasanuddin	R. Makdum Ibrahim (Sunan Bonang)	R. Makdum Ibrahim (Sunan Bonang)	R. Makdum Ibrahim (Sunan Bonang)
8	Maulana Aliyun	Maulana Aliyun	Raden Qasim (Sunan Drajat)	Raden Qasim (Sunan Drajat)	Syekh Siti Jenar
9	Syekh Subakir	Syekh Subakir	Raden Syahid (Sunan Kalijaga)	Raden Syahid (Sunan Kalijaga)	Raden Syahid (Sunan Kalijaga)

Dari matriks di atas terlihat, bahwa susunan Walisanga sebagaimana yang dikenal selama ini yakni, Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Giri, Sunan



Drajat, Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Muria dan Sunan Gunung Jati, tidak berada dalam satu masa. Jadi dapat dimengerti apabila istilah Walisanga itu memang merupakan satu *team work* semacam dewan yang mengontrol dan mengendalikan dakwah Islam di Tanah Jawa.

Menurut Agus Sunyoto,<sup>98</sup> gagasan dibentuknya majelis Walisanga ini berasal dari Syaikh Abdul Jalil atau Syaikh Siti Jenar. Majelis ini merupakan kelanjutan dari konsep Syiwa Buddha mengenai delapan dewa penjaga kehidupan yang disebut dengan *Nawadewata*, yakni Wisynu, Sambhu, Iswara, Rudra, Brahma, Maheswara, Mahadewa, Sangkhara dan Paramasyiwa. Dalam konteks dakwah Islam, *Nawadewata* diubah menjadi Majelis Guru Suci atau *Syûra al-Masyâyikh*, dengan tujuan mempersatukan dan sekaligus menjadi naungan ruhani bagi kadipaten-kadipaten di Nusa Jawa. Lambang *Nawadewata* selanjutnya diubah menjadi Majelis Guru Suci yang sembilan, yang disebut Walisanga, yaitu sembilan sahabat Tuhan. Gagasan ini dimunculkan bersama Raden Ali Rahmatullah (Sunan Ampel) beserta Prabu Satmata (Sunan Giri) serta Adipati Demak (Raden Fatah).

Adapun mengenai berbagai sebutan atau gelar terhadap para wali tersebut, adalah merupakan penghargaan (*reward*) masyarakat terhadap jasa mereka. Gelar-gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada mereka itu bermacam-macam, seperti *sunan*, *panembahan*, *pangeran*, *sang yogi*, *syekh*, *maulana*, *kanjeng* dan sebagainya. Gelar-gelar itu biasa digunakan oleh orang Jawa sebagai sebutan untuk raja-raja atau penguasa, bahkan kadang-kadang dipakai sebagai sebutan bagi Tuhan seperti pada kata *Pangeran*.

Tidak dapat disangsikan lagi, bahwa para wali memegang peranan sangat penting dalam proses Islamisasi Jawa, melalui berbagai pendekatan dan metode yang cukup efektif. Yang paling populer ditempuh para wali adalah *pendekatan kultural*, yakni melakukan sintesis antara ajaran

---

<sup>98</sup>Agus Sunyoto, *Suluk Malang Sungsang: Konflik dan Penyimpangan Ajaran Syaikh Siti Jenar*, Buku Keenam (Yogyakarta: LkiS, cet.II, 2005), hal. 115-118.

Islam dan budaya Jawa. Proses seperti ini biasa disebut dengan *akulturasi*. Namun sebagian sarjana berpendapat bahwa yang dilakukan para wali bukan hanya akulturasi, melainkan *sinkretisasi* yakni mensintesis antara aqidah Islam dengan kepercayaan Jawa.

Bagi yang berpegang pada tesis akulturasi, hal ini didasarkan pada watak Islam sendiri yang lentur dengan budaya lokal, dalam kerangka Islamisasi *bi al-hikmah*. Dasar yang sering dijadikan landasan tesis ini adalah Q.S. al-Nahl, 125:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ  
أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ



Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.

Sebagai contoh, Raden Ali Rahmatullah ketika menanamkan aqidah dan syariat sangat memperhatikan kondisi masyarakat. Kata *shalat* yang masih asing dalam telinga orang Jawa, disebut dengan *sembahyang*, yang berasal dari kata *sembah* dan *hyang*. Tempat ibadah tidak dinamai *mushalla* atau *masjid*, tapi *langgar*, mirip kata *sanggar*. Penuntut ilmu disebut *santri*, berasal dari *shastri*, yakni orang yang tahu buku suci dalam agama Hindu. Siapapun, bangsawan atau rakyat jelata, bisa *nyantri* pada Raden Ali Rahmatullah.

Mengenai istilah *santri* ini, cukup menarik analisis yang dikemukakan oleh Robson, bahwa kata ini menunjukkan adanya hubungan antara Jawa, Melayu dengan India Selatan. Sebab, dalam bahasa Melayu dikenal istilah *senteri*, yang sepadan dengan kata *santri* di Jawa. Robson menulis:

*Senteri* is often found in literature in combination with *dagang*: *dagang senteri*, meaning «traders and wandering students of

religion». The Javanese *santri* refers to a student of religion living in a school, a *pesantrèn*. The derivation of these words has been discussed by Gonda. He wonders whether they might be connected with a South Indian form of the Sanskrit *sāstri*, «learned», «a scholar», but he does not go on to draw attention to the Tamil form of this word, viz. *sāttiri*. As another possibility he mentions Skt. *sattri* (n), to which he attributes the somewhat speculative meaning of one who lives in an alms-house or in a religious building in general. Perhaps we can assume that the Malay *senteri* is derived from the Javanese *santri*, in view of the fact that the *pesantrèn* is a Javanese institution. If Javanese *santri* were connected with Tamil *sattiri*, this would have interesting implications for the history of the institution of the *pesantren*.<sup>99</sup>

Sebagaimana Robson, Karel Steenbrink pun berpendapat serupa, bahwa pendidikan pesantren dilihat dari segi bentuk dan sistemnya, berasal dari India. Sebelum proses penyebaran Islam di Indonesia, sistem tersebut telah dipergunakan secara umum untuk pendidikan dan pengajaran agama Hindu di Jawa. Setelah Islam masuk dan tersebar di Jawa, sistem tersebut kemudian diambil oleh Islam. Istilah *pesantren* sendiri, seperti halnya *mengaji* bukanlah berasal dari istilah Arab, melainkan dari India. Demikian juga istilah *pondok*, *langgar* di Jawa, *surau* di Minangkabau dan *ranggang* di Aceh bukanlah merupakan istilah Arab, tetapi dari istilah yang terdapat di India.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup>Robson. Op.cit., hal. 274-275. Artinya: Kata *Senteri* sering ditemukan pada literatur yang dikaitkan dengan kata *dagang*: *dagang senteri*, artinya “pedagang dan para siswa pengembara agama”. *Santri* Jawa mengacu pada seorang siswa agama yang tinggal di suatu sekolah, suatu *pesantren*. Asal usul kata-kata ini telah dibahas oleh Gonda. Ia ingin tahu apakah mereka boleh jadi dihubungkan dengan suatu bentuk bahasa orang India Selatan yakni bahasa Sansekerta *sastri*, “yang dipelajari”, “seorang sarjana”, tetapi ia tidak mengarahkan kepada bentuk bahasa Tamil dari kata ini, yakni *sattiri*. Sebagaimana kemungkinan lain yang ia sebutkan Skt. *Sattiri* (kt.benda), untuk mana ia mengkaitkan makna yang bersifat spekulatif, sebagai orang yang hidup di dalam suatu rumah tinggal kaum miskin atau di suatu bangunan religius secara bersama-sama. Barangkali kita dapat berasumsi bahwa kata Melayu *senteri* diperoleh dari Jawa *santri*, mengingat fakta bahwa *pesantren* adalah suatu institusi orang Jawa. Jika *santri* Jawa dihubungkan dengan *sattiri* Tamil, ini akan membuat implikasi menarik bagi sejarah institusi pesantren itu.

<sup>100</sup> Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen* (Jakarta: LP3ES, 1986), hal. 20-21.

Informasi dari Robson dan Steenbrink ini menunjukkan bahwa para wali dalam melakukan Islamisasi tidak serta merta mentranfer terma-terma Arab yang memang cukup sulit diucapkan oleh lidah Jawa, sehingga dipilihlah ungkapan kata yang sudah lazim digunakan, meskipun itu juga merupakan “kata pinjaman” dari luar Jawa.

Contoh lain, Sunan Kudus menggunakan bentuk tersendiri dalam berdakwah pada masyarakat Kudus yang masih mayoritas Hindu. Seperti pada hari raya Idul Qurban ia tidak menyembelih sapi tetapi kerbau, untuk menghormati umat Hindu yang menghormati sapi. Ia pun membangun sebuah menara masjid dengan desain seperti bangunan Hindu yang hingga sekarang dikenal dengan nama Menara Kudus.

Yang disebutkan di atas itu adalah sekedar contoh proses Islamisasi Jawa. Belum lagi adanya bentuk wayang kulit beserta *lakon*-nya yang telah diisi unsur Islam;<sup>101</sup> Tembang-tembang Jawa *macapat* (Pucung, Dandanggula, Kinanti, Asmarandana, Durma, Sinom, Pangkur, Maskumambang, Megatruh) adalah karya para wali; dan lain-lain. Menurut R. Tanaya, para wali yang mencipta *tembang macapat* itu adalah:

- a. Sunan Giri, menciptakan tembang *Sinom* yang berarti cahaya (Nur), artinya cahaya hidup yang tidak akan tua (*tan kena ing tuwa*);
- b. Sunan Majagung, menciptakan tembang *Maskumambang*, melambangkan ilmu;
- c. Sunan Kalijaga, menciptakan tembang *Dandanggula*, artinya mengajak rasa manis, yakni mengharap kebahagiaan;
- d. Sunan Bonang, menciptakan tembang *Durma*, artinya harimau, sebagai lambing dari empat nafsu manusia;
- e. Sunan Muria, menciptakan tembang *Pangkur*, artinya pembasmi hati jahat;
- f. Sunan Giri Perapen, menciptakan tembang *Megatruh*, artinya meninggalkan alam kotor;

---

<sup>101</sup>Lihat: Effendi Zarkasyi, *Unsur Islam Dalam Pewayangan* (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1983).

- g. Sunan Gunung Jati, menciptakan tembang *Pucung*, artinya rasa perasaan itu puncak kehendak.<sup>102</sup>

Aspek paling esensial dari proses Islamisasi yang dilakukan Walisanga adalah melalui pendekatan politik. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, bahwa paroh terakhir abad ke-14 merupakan masa kritis bagi sebuah kerajaan besar Majapahit, di mana tengah berlangsung bergolakan politik internal. Momentum seperti itu dimanfaatkan oleh para wali untuk membangun kekuatan dari bawah dengan cara meraih kepercayaan masyarakat yang mulai kehilangan orientasi. Para adipati dan penguasa di kawasan pesisir *Pantura* yang kehilangan kepercayaan kepada Majapahit direkrut untuk membentuk “pemerintahan bayangan” apabila benar-benar nantinya kerajaan besar itu hancur, dengan mempersiapkan “putera mahkota Majapahit” yang telah memeluk Islam, yakni Raden Fatah.

Menurut R. Tanaya, proses pengangkatan Raden Fatah dilakukan secara bertahap, yaitu: *Pertama*, pada mulanya Sunan Giri ditetapkan oleh para wali sebagai “Raja Islam sementara” dalam masa peralihan selama 40 hari; *Kedua*, sesudah itu Sunan Giri menyerahkan tahta kepada Raden Fatah sebagai Raja Islam bergelar *Sultan Syah Alam Akbar Brawijaya Sirullah, Khalifatu Rasulillah wa Amiril Mu’minin, Bujadi Abdul Hamid Haq. Ketiga*, sementara itu kedudukan para wali setelah Raja Islam dinobatkan, mereka menempati jabatan sebagai “pujangga” terhormat, jaksa perdata, sedangkan Sunan Giri menjabat sebagai “penghulu”.<sup>103</sup>

Implikasi lebih lanjut dari peran politik Walisanga ini, telah menempatkan mereka pada posisi yang sangat signifikan dalam menentukan policy kerajaan. Ini akan terlihat pada Bab III buku ini, ketika Walisanga melakukan pressure terhadap Syekh Siti Jenar dengan menggunakan justifikasi politik kerajaan. Begitu pula sebaliknya, pihak kerajaan pun senantiasa

---

<sup>102</sup>R. Tanaya, *Serat Wali Sana*, hal. 192.

<sup>103</sup>*Ibid.*, hal. 165.

meminta “fatwa” Walisanga untuk memutuskan suatu hukum politik, sehingga persoalan politik seolah-olah memperoleh legitimasi agama.

Hal lain yang tidak boleh diabaikan dalam proses Islamisasi Jawa ini adalah persoalan disiplin keislaman yang dijadikan anutan Walisanga, baik dalam bidang *fiqih*, *kalam* maupun *tasawuf*. Sebab ketiga aspek ini ternyata mampu diterima masyarakat Jawa yang dikenal sangat sinkretis.<sup>104</sup> Yang dimaksud dengan sinkretis di sini adalah mencampur berbagai unsur agama atau filsafat yang berbeda sehingga menghasilkan format agama atau filosofi tertentu.<sup>105</sup> Atau berarti memadukan unsur-unsur dari berbagai agama atau filsafat, yang pada dasarnya berbeda atau bahkan bertentangan.<sup>106</sup>

Menghadapi masyarakat yang sinkretis seperti itu, para Walisanga melakukan pendekatan persuasif dalam rangka mentransfer ajaran Islam yang disesuaikan dengan pola pikir Jawa. Apabila diringkaskan, ajaran para wali terangkum dalam tiga hal, yaitu: *Pertama, bidang Fiqih*, terutama ditujukan kepada orang awam, dengan cara pengajaran di pesantren atau di surau yang dilembagakan dalam masyarakat sehingga berujud tradisi-tradisi upacara kelahiran, perkawinan, kematian, khitanan dan lain-lain. *Kedua, bidang tauhid/ ilmu kalam* dengan cara menciptakan ceritera-ceritera wayang seperti Dewa Ruci, Jimat Kalima Sada, Punakawan, dan lain-lain.<sup>107</sup> *Ketiga, bidang ilmu tasawuf* yang menurut Sunan Bonang disebut *Ushulul Suluk*<sup>108</sup> yang berujud wirid, wejangan secara rahasia, dengan tertutup, tempat dan waktunya tertentu, dan bagi murid tertentu pula.

---

<sup>104</sup>Lihat: Simuh, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI Press, 1988), hal. 1.

<sup>105</sup> Syncritism: The mingling together of different philosophies or religions, resulting in hybrid forms of philosophy or religion. *Dictionary of Christian Theology*, edisi Alan Richardson (London, 1969), hal. 331.

<sup>106</sup>Syncritism: A movement to bring about a harmony of positions in philosophy or theology which are somewhat opposed or different. *Dictionary of Philosophy*, edisi D.D. Runes (U.S.A., 1983), hal. 308.

<sup>107</sup>Effendy Zarkasyi, *Op.cit.*, hal. 68.

<sup>108</sup>Dr. Bertram Johannes Otto Schrieke, *Het Boek van Bonang* (Utrecht: 1916), hal. 92. Ajaran Sunan Bonang ini didasarkan pada Kitab *Ihya Ulumuddin* karya Imam al-Ghazali serta kitab *Tamhid*.

Yakni bagi mereka yang sudah mempunyai pengetahuan dasar tentang Islam (syari'at).

Dari berbagai aspek yang dijadikan landasan Walisanga tersebut, terbukti sangat efektif dalam proses Islamisasi Jawa, sehingga dalam waktu yang relatif singkat, seluruh pulau Jawa sudah dapat diislamkan, meskipun sebagian besar masih berada pada tataran formal syar'iyyah. Seperti dikatakan Pigeaud, bahwa Kerajaan Demak Islam didirikan di atas pondasi Islam Syar'i yang ketat. Dan pada waktu itu, Kerajaan Demak memandang adanya kaum oposisi yang digerakkan oleh orang-orang muslim yang menganut sufisme-filosofis.<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup>Th. G. Pigeaud, *Literature of Java*, 3 vol (Netherlands: The Hague, 1967), hal. 76-83.



Banten, hingga pesisir Jawa selatan. Hanya saja tinggal Raja Majapahit, Brawijaya berikut balatentaranya yang masih kuat memeluk agama Syiwa-Budha. Dari sinilah timbul gagasan Ki Getas Pandhawa, yang menyarankan Adipati Natapraja agar bersilaturahmi ke Majapahit, sekaligus sekedar mengingatkan, jika tidak keberatan agar sang ayah memeluk agama Islam.

Pupuh A12–A41 berisi dialog bahkan diskusi soal agama, terutama mengenai hakikat orang beragama. Saat itu Adipati Natapraja tidak mampu melawan argumen yang dikemukakan Brawijaya, ia malah tertarik ingin mempelajari agama Budha dan tidak akan kembali ke Demak Bintara. Namun, dengan sangat bijaksana, Brawijaya menolak keinginan tersebut, bahkan mendorong agar sang putra diharapkan semakin intens mempelajari Islam. Brawijaya memprediksi, bahwa di kelak kemudian hari akan banyak orang Jawa yang berbondong-bondong masuk Islam, namun tidak mau kehilangan ke-Budha-annya. Dengan kata lain, banyak orang luntur agama Budhanya, sementara agama Islamnya tidak menguasai.

Selanjutnya, pada pupuh B1 – B.44 melalui tembang *Asmaradana*, diskusi tersebut semakin seru, karena sudah memasuki kawasan hakikat beragama. Bagian ini diakhiri dengan perintah Brawijaya kepada putranya agar menyampaikan lima point pertanyaan yang harus segera dijabarkan oleh para wali. Jika mampu menjawab dan menguraikan dengan tepat, berarti pengetahuan hakikinya setara dengan pengetahuan Buddhism. Pertanyaan-pertanyaan tersebut sebagaimana disebutkan pada pupuh C1 – C.11 melalui tembang *Sinom*, adalah: *Pertama*, penyucian terhadap panca indera adalah menggunakan sarana air mengalir (berwudlu), sebaliknya penyucian atas budi (*pakarti*), air apa yang digunakan untuk membasuh? Semua perbuatan manusia dan kejahatan yang merajalela, semua atas dorongan hati, kenapa justru badan yang disucikan, padahal seharusnya budi yang dibersihkan. *Kedua*, teka teki soal manusia, yakni semua orang dengan berbagai pangkat dan derajat, ketika tidur sama saja pulasnya, tidak lagi memiliki akal, hal itu disebabkan oleh apa ?. *Ketiga*, orang menyembah Tuhan

(Hyang Widdhi), seperti sembahyang lima kali sehari, membaca dzikir dan puji-pujian, itu siapa yang menerima ?. Kalaupun diterima, bagaimana penerimaannya?, sedangkan bila tidak diterima, benar atau salah do'a-do'a tersebut, berwujud apa dan bersifat apa, dan siapa yang menerima, dimanakah tempatnya, apakah di dalam bumi atau di langit ketujuh?. *Keempat*, semua manusia yang hidup punya wujud di dalam dan di luarnya. Pada bagian dalam disebut dengan nalar, dari gagasan hingga batin. Bila manusia mati, apakah nalar itu hilang, kalau tidur kemana, isi badan itu ditaruh dimana ?. Setelah roh lepas, yang tersisa tinggal mayat, badan pun membusuk dengan bumi. Untuk mayat yang dibakar, kemana perginya ?. *Kelima*, hakikat agama itu memperoleh ganjaran akhir (pahala/siksa) yakni menjumpai surga atau neraka, sementara raga membusuk dan menyatu dengan bumi. Siapa yang menerima kepedihan hingga kenikmatan ? Apakah rasa itu hilang menerima pahala akhir, padahal rasa itu bersifat kudus, semua itu hanya soal badan materi yang bisa disetarakan dengan jasad.

Pupuh C.12-C.25 menceritakan tentang perjalanan kembali Adipati Natapraja beserta Ki Getas Pandhawa, yang langsung menuju masjid Demak, di tempat berkumpulnya para wali. Ia pun segera menjelaskan hasil pertemuan dengan ayahdanya, termasuk lima point pertanyaan yang diajukan. Para wali terkejut mendengar penuturan Adipati mengenai kelima pertanyaan Brawijaya tersebut. Namun pertanyaan tersebut segera ditanggapi Maulana Maghribi. Menurutnya, percuma saja semua pertanyaan itu dijawab, sebab pada akhirnya Brawijaya tetap tidak bersedia masuk Islam. Lagi pula, jika pertanyaan tersebut ditujukan kepada santri yang pengetahuannya masih dangkal, tentu tidak mudah menjawabnya. Yang mampu memecahkannya hanyalah para wali yang tergolong ulul 'ilmi, yakni berilmu tinggi dan teramat pandai (*Yen Wali ulul ngelma/ Gunardi kang atas kang wrin*).

Adapun jawaban Maulana Maghribi (C.32 – C.35) mengenai kelima pertanyaan tersebut adalah: *pertama* mengenai penyucian budi tidak menggunakan air, tapi disebut air budi.

*Kedua*, orang Budha dan orang Islam di kala tidur sama saja. “Itu merupakan masa peleburan, atau bisa dikatakan ‘kematian’”. Ini bukan urusan agama, yang sama saja dengan pemahaman semua ilmu hakikat yang tempatnya belum diketahui. Namun penyebab yang mengajak tidur sebelumnya sudah dapat diketahui”. *Ketiga*, Orang shalat siapa yang menerima ? Sesungguhnya yang menerima adalah yang memerintahkan shalat. Tidak bakal diterima kecuali oleh yang memerintahkan. *Keempat*, perginya kesadaran itu kembali ke tempat asal mula kedatangannya. Adapun yang *kelima*, mengenai balasan neraka atau surga siapa yang menerima ?, tidak lain adalah yang berbuat itu sendiri. Adanya neraka dan surga karena terciptanya kalbu, maka batinlah yang menerima siksa, atau pahala. Jadi adanya surga dan neraka berkat adanya agama.

Selanjutnya, pada pupuh C.36 – C.42 diceriterakan tentang kondisi sosial ekonomi Demak Bintara yang cukup stabil. Kerajaannya damai sejahtera, yang ditengarai dengan tanpa adanya tindak kejahatan, dan para penjudi banyak bertobat ke masjid, rakyatnya makmur tanpa terkira. Peternakan dan hasil bumi melimpah; para fakir miskin disediakan rumah, semua anak yatim diberi dana kesejahteraan, sehingga tidak ada lagi kesengsaraan, bahkan tidak ada lagi warga desa yang kurus. Prasarana jalan menuju ke kerajaan pun telah dibuat untuk memudahkan transportasi.

Sebagai seorang pencinta ilmu, suatu ketika Sultan Demak memiliki gagasan mengundang para filosof pencinta pengetahuan, sehingga dikirimlah para utusan ke berbagai wilayah pelosok Pulau Jawa. Kota yang dimaksud adalah: Banten, Pandeglang, Rangkasbitung, Betawi Jakarta, Bogor, Bandung, Ciamis, Cianjur, Kuningan, Garut, Sumedang, Karawang, Cirebon, Tegal, Batang, Pekalongan, Semarang, Rembang, Pati, Blora, Gresik, Kedungpring, Lamongan, Pajang, Sedayu, Surabaya, Madura, Bangil, Gembong (Gempol ?), Malang, Banyuwangi, Situbondo, Blambangan, Kraksan, Blitar, Kertasana, Tulungagung, Kediri, Srengat, Brebeg, Ponorogo, Trenggalek, Madiun, Ngawi, Bagelen, Kertanegara, Lowanu,

Ngambal, Semawu, Kebumen, Tirtarukma (Banyumas), Cilacap dan Purwadadi<sup>3</sup>.

Episode berikutnya dimulai pada pupuh C.43 – C.62 yang memaparkan diskusi antara Pangeran Handayaningrat dengan Syeh Siti Jenar. Tokoh yang disebut pertama, kadang disingkat Dayaningrat atau Ki Kebokenongo atau Ki Ageng Pengging, adalah putera Brawijaya V dari selir dan beristerikan Ratu Pambayun. Ia dipanggil Ki Ageng Pengging karena ia lah yang mewarisi tahta Kerajaan Pengging, salah satu vazal Majapahit ketika masa kejayaannya. Meski ia pemegang tahta kerajaan, namun ia tidak bersedia duduk sebagai raja, melainkan malah memilih jalan hidup sebagai spiritualis dengan bersemedi, mengheningkan cipta dan memperdalam agama Budha. Karena beragama Budha, tindak tanduknya bagaikan Wisnumurti, yakni dengan duduk bersila bersilang tangan, memadamkan panca indera. Ia mempunyai keyakinan, bahwa di dalam budinya hanya ada satu dzat: Tuhan yang mutlak dalam kehendak-Nya, namun menjelma dalam wujud diri Ki Ageng yang kasat mata, tidak lagi tersamar: suci dan luhur. Atas kemampuan spiritualisnya itu, ia menjadi terkenal sebagai seorang “zahid”: sakti, tidak takut mati dan tidak haus kemewahan, meski rizkinya mengalir siang malam.

Suatu ketika, Ki Ageng Pengging kedatangan seorang tamu bernama Syaikh Siti Jenar, yang dalam naskah ini, dikatakan seorang wali murtad yang mengamalkan keyakinan qadariyah dan berasal dari cacing. Tujuan kedatangan Syaikh Siti Jenar ini dalam rangka berdiskusi, tukar pikiran, menyamakan visi dan persepsi mengenai “rahasia pengetahuan”, seraya menikmati hidangan nasi uduk dengan daging ayam bersantan. Selanjutnya, Ki Ageng Pengging menjelaskan seluruh pengetahuan Budha, dan Syeh Siti Jenar menerima informasi tersebut. Sesudah itu, berganti kepada Syeh Siti Jenar yang mengungkapkan ilmu para wali (tasawuf) secara gamblang hingga

---

<sup>3</sup>Anehnya, kota-kota yang ditunjukkan dalam pupuh C.39-C.41. adalah kota-kota sebagaimana di era sekarang ini, padahal pada saat Kerajaan Demak Bintara kota-kota tersebut belum ada.

tersingkap habis, dan Ki Ageng Pengging pun menerimanya. Pada intinya kedua pengetahuan hakiki tersebut tidak jauh berbeda, hanya pengungkapan bahasanya saja yang berbeda: satu bahasa Arab dan yang lain bahasa Jawa.

Persoalan pokok yang menjadi bahan diskusi adalah: *Pertama*, tempat Tuhan Yang Maha Kuasa. *Kedua*, tempat gerbang menuju kematian. Pertanyaan pertama diajukan Syekh Siti Jenar yang ternyata tidak dapat dijawab Ki Ageng Pengging. Sebaliknya, pertanyaan kedua yang diajukan Ki Ageng Pengging ini pun tidak mampu dijawab Syekh Siti Jenar, sehingga Ki Ageng Pengging mengajak kompromi menjalin satu tekad, satu keyakinan, bila nanti Siti Jenar menemui dunia yang kosong. Namun, secara tegas ditolaknya, karena dianggap sebagai kesalahan besar. Diskusi keduanya pun berlangsung selama tiga hari tiga malam, dengan topik seputar eksistensi diri (*jumeneng pribadya*), gerbang masuk menuju alam kematian (*palawanganing pati*).

Pada pupuh D.1. – D.11 tembang *Asmaradana*, menceritakan visi keilmuan Ki Ageng Pengging yang langsung masuk Islam, setelah menerima ajaran Syekh Siti Jenar. Ia berkeyakinan bahwa eksistensi dirinya adalah keniscayaan yakni sebagai seorang lelaki tua yang merupakan *wujud haq qiyam al-qudrat* (وجود الحق قيام القدرة). Maksudnya, pada dirinya bersemayam Tuhan sebagai Wujud Al-Haqq yang berdiri dengan kekuasaan-Nya. Kemuliaannya menjadi suksma (roh), sementara Hyang Suksma (Tuhan) menjadi nyawa; nyawa itu menghilang lalu memasuki kekosongan, yaitu kekosongan yang memenuhi dunia. Selanjutnya, adanya Allah lantaran dzikir, dan dzikir itu akan mampu menghilangkan (*fana'*) dzat, sifat, asma' dan af'al Tuhan. Bergulung membentuk Sang Maha Rasa yang ada dalam diri-Nya, juga dalam diri manusia yang bergerak membangun tubuh kebahagiaan.

Di dalam alam *kabir* (makrokosmos) dan *shaghir* (mikrokosmos) dan di mana pun saja, yang ada hanya unsur manusia. Bagi Ki Pengging Dayaningrat, Allah diibaratkan sebagai wujud maya, sementara wujud hakikinya adalah *asma*.

Yang namanya manusia itu diberi kelebihan, yakni memiliki dua puluh sifat; Budha dan Islam menyatu secara sempurna. Eksistensi pun memiliki dua nama.

Manusia di dunia terikat oleh takdir, yang mengharuskan memikul dua perkara: kebaikan melawan keburukan. Hidup itu pasangan dari mati; Gusti adalah pasangan dari makhluk. Bagi Ki Dayaningrat tujuan hidupnya adalah bagaimana agar orang mati tidak merasa mati, hidup pun tidak merasa mati, baik tidak merasa buruk, dan dalam mengarungi kehidupan, kebahagiaan tidak direka-reka, melainkan hanya sekedar menerima takdir. Baginya, Allah itu bukanlah intan permata, bukan materi bukan pula rasha (spirit).

Pada pupuh D.9, Ki Dayaningrat mengajarkan ilmu kasempurnaan secara apa adanya (*blaka suta*) hingga tidak ada lagi rahasia dan tidak ada lagi tabir, tidak ada kenduri dan Rasulan, tidak ada lagi kain mori penutup sesaji, dan siapapun yang datang hendaknya diajarkan ilmu rahasia semesta.

Nampaknya, pupuh D.10 merupakan kritik penulis naskah terhadap ajaran Ki Dayaningrat, sebab dikatakan “belum lagi membaca syahadat sudah berdzikir, menjabarkan sedetail-detailnya perihal kematian, dan hidup di dunia hanya cerita. Segala perbuatannya terantuk syahadat, tertipu oleh isbat (maksudnya dzikir nafi isbat/ *لا إله إلا الله*), dzikir dan sembahyangnya “cuma kentut”, malah disebarkan kepada para sahabat”.

Menurut pupuh D. 11 – D.37, apa yang diajarkan oleh Ki Pengging Dayaningrat ini tersebar ke seluruh lapisan masyarakat, bahkan diisukan sedang membangun kekuasaan di Pengging dan tidak bersedia tunduk pada Kerajaan Bintara Demak. Hal inilah yang menimbulkan kemarahan Sultan Bintara Raden Fatah. Indikator “pembangkangan” ini terlihat dari semakin banyaknya orang yang berdatangan untuk berguru *ilmu kamuksan diri*, namun dalam penjabaran ilmunya menyimpang dari para ulama. Apa yang diajarkan merupakan diplikasi ajaran Syekh Siti Jenar yang dianggap murtad lantaran mengajarkan paham *jabariyah* (predistention), tidak

menganggap Allah sebagai “Sang Berkehendak”, keluar dari Kitab Al-Qur’an, bahkan mengaku sebagai Tuhan, sehingga orang-orang yang berasal dari jauh pun ikut-ikutan melakukan penyimpangan terhadap agama.

Ia pun telah merusak ajaran mulia dari Mustapa Nayakaningrat atau Sang Penuntun Terpilih, yakni Nabi Muhammad Saw. ( النبي المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم ) yang bakal dipakai selamanya hingga tibanya Hari Kiamat. Belum lagi sampai malah sudah mulai rusak, dengan cara memperolok awal mula ilmu demi menyingkap rahasia semesta. Sudah jelas-jelas menyembah Hyang Widhi (Tuhan) dengan syari’at Nabi Muhammad, tapi dijadikan perisai bagi perilaku yang buruk. Kini Ki Dayaningrat serius mendalami agama Arab (Islam), meski menyalahkan hukum agama yang suci.

Akibat dari tindakan Ki Ageng Pengging Handayaningrat tersebut, menimbulkan kemarahan Sultan Demak Bintara. Ia pun segera memanggil Patih Wanasalam untuk melakukan klarifikasi informasi tersebut. Menurut sang patih, adalah tidak benar jika Ki Ageng Dayaningrat di Pengging tidak bersedia tunduk pada Kesultanan Bintara, karena ia lebih berat untuk menjadi petani, lebih senang menanam buah-buahan. Argumen Sultan berikutnya adalah bahwa Ki Dayaningrat ini baru saja berguru pada Syekh Siti Jenar, tapi akhirnya malah mendurhakai agama, menyalahkan dalil-dalil Allah, lebih-lebih bersikap keras terhadap dakwah. Ia pun mengaku sebagai Allah, membawa paham qadariyah, tidak menggunakan dalil al-Qur’an. Begitu pula malah mengolok-olok dan mempermalukan terhadap kekuasaan dan kebijaksanaan Walisanga. Oleh karena itu wajar bila Keraton pun menyalahkan, dan menjulukinya sebagai Bapak Kejahatan, seperti kejahatan terhadap masjid mulia, tempat untuk melakukan perbuatan baik dan memohon petunjuk pada dzat mulia.

Mempertimbangan hal-hal tersebut, Sultan pun mengambil konklusi untuk mengirim pasukan guna menghancurkan kekuasaan Pengging. Akan tetapi, berdasarkan



pemikiran Patih Wanasalam, tindakan represif dalam bentuk penumpasan sangat tidak efektif dan tidak perlu, bahkan akan merusak citra agama dan kerajaan, lagi pula Pengging hanyalah sebuah dusun kecil yang tidak memasang *umbul-umbul* (lambang kenegaraan), hanya melanggar hukum agama. Oleh karena itu, sebaiknya Ki Dayaningrat dipanggil secara halus agar menghadap sultan. Akhirnya diputuskan pengiriman dua orang menteri untuk memanggil Ki Pengging.

Ketika kedua utusan itu menyampaikan pesan Sultan agar Ki Pengging bersedia beruadiensi ke Demak Bintara, ternyata ditolak. Alasannya, ia tidak bersedia datang jika tidak dengan Yang Maha Memelihara. Seandainya bersedia, tapi kalau Hyang Suksma tidak bersedia maka hal itu tidak mungkin. Kegagalan kedua utusan tersebut tidak menyurutkan niat sultan, sehingga ia langsung memerintahkan Patih Wanasalam untuk bertindak sebagai duta memanggil Ki Dayaningrat.

Pada pupuh E.1 – E.31 melalui tembang *Dhandanggula* diceritakan pokok-pokok pikiran Ki Pengging Handayaningrat dalam diskusinya dengan Patih Wanasalam. Bermula dari kalimat “pancingan” Wanasalam, bahwa ia datang untuk “menemui Hyang Suksma, atas perintah sultan yang bersifat *hawadits* atau baru yakni badaniah saja, dengan perbuatan yang menyelaraskan takdir. Ini pun atas kehendak dari Hyang Maha Suci yang bersemayam di dalam jiwa”. Melalui kalimat semacam ini, Ki Pengging bersedia diajak dialog dan diskusi, meski fokus tujuannya mengajak menghadap Sultan Bintara.

Pemanggilan itu didasarkan pada informasi intelejen (*telik sandhi*), bahwa Ki Ageng Pengging telah mengaku sebagai Allah dan menyebarkan ilmu kepada orang banyak yang berasal dari berbagai tempat. Maka kalau itu diteruskan akan dapat merusak agama, sehingga harus dihentikan. Mengapa?, karena orang-orang yang menjadi pengikut Ki Pengging masih awam. Ilmu mereka dangkal sehingga seringkali salah dalam menangkap ajaran yang disampaikan, sehingga banyak yang tersesat. Akibatnya, kondisi kerajaan menjadi resah,

ketenteraman dan keamanan negara terganggu. Semua itu disebabkan tingkah laku mereka yang pernah menimba ilmu di sini, banyak yang melanggar hukum, menerjang peraturan yang baik dan menimbulkan tindak kejahatan.

Tetapi, Ki Pengging Dayaningrat tetap pada pendiriannya: tidak bersedia menghadap sultan. Alasannya, ia hanyalah seorang penduduk desa yang menanam padi dan palawija, kenapa sultan mengusiknya. Persoalan menyebarkan ilmu, adalah kewajiban semua orang dalam rangka mengasah budi, dan hanya untuk mencintai ilmu, lagi pula tidak dilakukan secara sembunyi-sembunyi, juga tidak melanglang ke mana-mana, maka kenapa raja melarangnya ?. Ia pun mempertanyakan, bumi dan langit ini bukan milik Sang Raja sendiri, tapi milik orang banyak. Hak milik raja hanyalah pajak yang sudah berwujud uang. Sebaliknya, isi dunia ini orang banyaklah yang merasa memiliki, maka dari itu Ki Pengging beranggapan tidak akan bisa dikuasai dan tidak diperintah kecuali oleh diri sendiri, di mana di dalamnya terdapat Allah.

Ki Dayaningrat beranggapan, bahwa segala gerak dan langkahnya hanyalah mengikuti perintah kata batin. Yang dimaksud memerintah adalah, bila pikiran tidak berkehendak, jasad fisiknya tidak akan bisa bergerak, dan berjalan pun tertatih-tatih, tanpa nalar, pikiran kosong. Sementara kalau hati sedang gembira, walau harus kecapekan mendaki gunung Merapi, tetap saja ditempuhnya. Maka, jangan ke negeri Demak yang tidak seberapa jauhnya, jika pikirannya berkenan, Mekah dan Madinah pun akan ditempuhnya, karena ia hanyalah seorang abdi yang menuruti perintah Tuannya. Ketidaksediaannya merupakan larangan dari Allah. Oleh karena itu, bila pikiran tidak berkehendak maka tidak akan terlaksana, dan pasti tidak akan terjadi.

Begitu kukuhnya pendirian Ki Pengging yang tetap tidak bersedia hadir ke Demak, akhirnya Wanasalam menyampaikan pesan terakhir Sultan berupa tiga pertanyaan. *Pertama*, hidup, dimanakah tempatnya?. *Kedua*, soal ilmu, mana yang disebut dengan ilmu?. *Ketiga*, yang mengajak tidur itu berwujud

apa?. Dijawab Ki Pengging, “yang namanya ilmu adalah pengetahuannya sendiri, yang tidak tampak secara kasat mata, seperti halnya Demak dari sini tidak tampak, tapi tempat itu kenyatannya ada. Itulah yang disebut ilmu. Kedua, di mana tempatnya hidup ? Hidup itu adalah *uning nganong nganung* ( *uninong ananung*). Ketiga, siapa yang mengajak tidur setiap hari ?. Adalah *Tirta kang nirmala* atau Air Hyang Maha Suci, dalam bahasa Arab disebut *mâ’ ul hayât*. Artinya air kehidupan. Itulah yang dulu pernah dicari Sang Sena. Dalam Hindu-Budha dikenal sebagai *banyu prawita*. Adapun tempatnya adalah *nguning nganong nguning ngananing*.

Setelah gagal membujuk Ki Pengging Dayaningrat, akhirnya Patih Wanasalam memberikan solusi alternatif, berupa tenggang waktu selama tiga tahun untuk berfikir, merenung dan mempertimbangkan kehadirannya ke hadapan sultan. Namun, tanpa disangka sama sekali, Ki Dayaningrat mengeluarkan pernyataan yang mengejutkan Patih Wanasalam, bahwa “sesungguhnya dirinya sudah mati, siang malam mati tanpa berkurang, hidup di dunia pun tidak lama. Selama-lamanya ia hidup, pasti kembali ke jaman hidup. Kematian yang dipenuhi dengan tindak kejahatan, imbalannya siksaan agung. Sebaliknya, kelak kalau sudah hidup, tidak ada batasan untuk bisa berlama-lama”. Akhirnya, Patih Wanasalam kembali ke Demak dan melaporkan hasil pertemuannya dengan Ki Pengging Dayaningrat dengan penuh kebijakan, tanpa menimbulkan kemarahan sultan.

Pupuh E.26 – E.31 menceritakan Syekh Siti Jenar, yang dikatakan sebagai seorang wali sakti. Konon, dulu berasal dari “cacing” dari golongan sudra, yang memperoleh pencerahan batin, bahkan terbukanya mata hati. Ketika itu, Sunan Bonang sedang mengajarkan aqidah dan pengetahuan kepada Sunan Kalijaga di tengah rawa, seraya menaiki perahu megah<sup>4</sup>. Dari sinilah Siti Jenar memperoleh pencerahan.

---

<sup>4</sup>Dari sini tidak diperoleh informasi lebih lanjut mengenai Syekh Siti Jenar, baik latar belakangnya, pertemuannya dengan Sunan Bonang dan Sunan Kalijaga dalam wujud “cacing”, dan seterusnya.

Pencerahan yang dimaksud adalah diperolehnya pemahaman qadariyah yang merasuk dalam hati, dan membuang paham Jabariyah dan Qadariyah yang merasuk dalam hati. *Andhaku dad kolahku* (عندى ذات الله), artinya kesadaran pikiran dianggap Tuhan, yakni Tuhannya manusia yang mempunyai dua puluh sifat: *wujud, qidam, baqa', mukhalafat lil hawadits, qiyamuhu binafsihi, qudrat, iradat, ilmu, hayat, sama', bashar, kalam, qadiran, muridan, 'aliman, hayyan, sami'an, bashiran, mutakalliman*. Sifat dua puluh tersebut menyatu, dan terus melekat dalam pikiran. Itulah yang disebut Wujud Mutlak. Yang disebut sebagai Dzāt, tidak berawal dan tidak berakhir, tidak ada yang mengawali dan tidak ada yang mengakhiri. Konsep ini telah diyakini dan dipercaya sebagai sifat-sifat Allah.

Syekh Siti Jenar menganggap Hyang Widdhi (Tuhan) merupakan wujud yang tidak nampak secara kasat mata, kecuali hanya berupa simbol laksana bintang cemerlang sebagai sifat maujud. Bila dilihat nampak teramat jauh, tapi wujudnya sangat indah. Cahaya itu mengatakan bahwa Syekh Siti Jenar telah waskita, yang dipastikan sebagai isyarat manusia "*linuwih*" (memiliki kelebihan), dan karena itulah mengaku Tuhan. Menurut pupuh E.30, Syekh Siti Jenar berkeyakinan bahwa syahadat, shalat, puasa, zakat atau berhaji ke Mekkah, merupakan tipu muslihat saja, tidak dapat dilaksanakan. Orang Islam, meski mengkhianati budi, mengelabui segala titah, nantinya tetap akan memperoleh surga. Orang bodoh yang meniru orang suci, pada akhirnya tetap sama, tidak akan mampu "*memahami*" Tuhan. Berbeda dengan Siti Jenar, kendati tidak pernah melakukan shalat dan dzikir, bersujud menungging ke masjid dengan busana kedodoran, tidak akan ada pahalanya. Sebab walau kening sampai mengeras, tetap saja tidak akan menemui Tuhan. Di dunia ini, semua menanggung beban yang berat, sama saja beratnya, dan oleh karena itu Siti Jenar hanya meyakini yang satu: Tuhan Dzāt Yang Maha Mulia.

Pupuh F.1 – F.27 menggunakan tembang *Sinom*, menjelaskan pokok-pokok ajaran Syekh Siti Jenar yang "*berseberangan*" dengan pandangan ulama pada umumnya.

Dikatakan, ia menyimpang dari paham Walisanga, *ijma'*, *qiyas* serta dalil hadits. Jika seseorang ingin menguasai dunia serta meninggikan derajat, harus melalui wacana, logika intelektual, serta waskita terhadap semua ilmu pengetahuan. Itulah yang menyebabkan terciptanya dunia yang disebut sebagai “alam kematian”. Di dunia ini, akan ditemui sorga dan neraka, di mana akan ditemui kesengsaraan dan kebahagiaan. Hal ini cocok dengan dalil Asmarakandi “*anna al-mayyita fi ‘alam al-qubri wa yajî-u qalbahu*” ( أن الميت فى عالم القبر ويجيئ قلبه ), sesungguhnya orang mati itu kembali menyatu dengan jiwanya. Pandangan semacam itu bertolak belakang dengan Delapan Wali (Wali Astha), di mana sekarang disebut sebagai hidup dan kelak disebut mati.

Murid-murid utama Syekh Siti Jenar yang telah meraih kebijaksanaan (*hikmah*) tinggi berjumlah empat orang, yaitu Ki Bisana, Ki Wanabaya, Ki Jawilapa, Ki Pringgabaya. Mereka semua telah mencapai tingkat kesempurnaan, sehingga merasa mantap bila kelak kembali ke alam kehidupan. Dunia sekarang ini disebut sebagai alam kematian, di mana terdapat kebaikan dan kejahatan, sakit, nikmat, dan bahagia, celaka, neraka dan surga. Pemahaman seperti ini melekat pada diri Syekh Siti Jenar, sehingga siang malam senantiasa memohon kehidupan, sebab sudah tidak terkira lagi menjalani matinya dunia.

Murid-murid Syekh Siti Jenar sangat banyak, terdiri dari lelaki dan perempuan yang datang dari luar desa dan luar negeri, guna menuntut ilmu. Ada beberapa pokok ajaran Syekh Siti Jenar: *Pertama*, pengetahuan mengenai awal mula kehidupan; *kedua*, pengetahuan mengenai gerbang menuju alam kehidupan; *ketiga*, mengenai rumah masa depan, di mana hidup tidak lagi bersentuhan dengan kematian; *keempat*, pengetahuan mengenai tempat kematian, kembali kepada pertanggung jawaban, sekaligus memberikan penglihatan pada tempat bertahtanya Kanjeng Rasul serta Allah, hingga para penggoda hati yang suci (syetan).

Pengaruh ajaran Syekh Siti Jenar terhadap paramuridnya sangat luar biasa. Mereka yang dianggap telah mencapai

kesempurnaan batin, banyak yang menginginkan kematian, dengan cara mencari-cari masalah, membuat keonaran di masyarakat, karena tujuannya satu: bagaimana untuk bisa mati, baik mati dipidana ataupun diamuk massa. Tingkah para murid Siti Jenar tersebut benar-benar tidak wajar. Ketika hal tersebut dilaporkan pada Sultan Bintara, segera diperintahkan untuk dilakukan penangkapan dan dikurung dalam penjara besi. Namun, setelah ditangkap dan dipenjara, mereka membunuh dirinya sendiri. Begitu pula, ketika sebagian dari mereka diinterogasi, diketahui bahwa mereka hanya sekedar ingin mencari jalan menuju kehidupan hakiki, lantaran tidak kuat lagi menjalani “kematian”.

Oleh karena dikhawatirkan berkembangnya instabilitas tersebut, Sultan pun segera memerintahkan Patih Wanasalam agar menugaskan intelejen untuk melakukan investigasi terhadap sumber keonaran, dengan menemui Syekh Siti Jenar di Krendhasawa. Setelah jelas bahwa keonaran yang terjadi memang bersumber dari ajaran Syekh Siti Jenar, utusan tersebut segera melaporkan hasilnya kepada sultan. Berdasarkan informasi tersebut, sultan pun langsung melakukan rapat koordinasi dan konsultasi dengan Delapan Wali (Wali Astha) di serambi Masjid Demak, dan meminta Sunan Bonang untuk membantu menyelesaikan kasus tersebut.

Melalui pupuh G.1 – G.37 dalam tembang *Dandhanggula*, diceriterakan bahwa Sunan Bonang mulai berdiskusi dengan para anggota Dewan Wali untuk mencari solusi terbaik menghadapi kasus Siti Jenar. Menurut Sunan Kalijaga, sebaiknya Siti Jenar dipanggil saja langsung ke hadapan Dewan Wali untuk menyamakan persepsi ajaran. Kalau tetap tidak mau, agar diberi perlambangan gaib (*sasmita gaib*) dan meminta agar ia menyingkapnya secara jelas. Untuk melaksanakan tugas tersebut agar supaya diutus Pangeran Bayat dan Syekh Domba.

Sunan Bonang pun segera menugaskan Pangeran Bayat dan Syekh Domba, seraya dibekali empat macam teka-teki perlambangan (*sasmita gaib*), agar dijabar secara benar

berdasarkan dalil al-Qur'an dan al-Hadits. Kedua utusan tersebut berangkat ke tempat domisili Syekh Siti Jenar di Krendasawa, dan langsung menuju ke mushalla (*langgar*). Setelah mengucapkan salam selama tiga kali tanpa ada sahutan, keduanya masuk tanpa mempedulikan etika dan tata krama (*mukseng silaning pranata*), dan duduk bersama para murid lainnya. Merasa tidak dipedulikan oleh Syekh Siti Jenar, Pangeran Bayat langsung menyela pembicaraan dan mengutarakan maksud kedatangannya ke Krendhasawa. Namun dijawab oleh Siti Jenar, bahwa Wali Delapan (Wali Astha) tidak berhak memanggilnya, bahkan Sang Raja sekalipun, karena ia merasa bukan abdi, dan tidak diperintah oleh siapapun. Apalagi ia dan para wali "sama-sama daging berwujud bangkai" (*padha daging wujud bathang*), dan tidak lama lagi kelak menyatu dengan bumi, kenapa kok harus mengundang segala.

Syekh Siti Jenar pun melanjutkan argumentasinya, bahwa di atas bumi dan bawah langit, semuanya menjadi miliknya sejak ia ada. Matahari dan bulan berjalan dengan sendirinya, menandakan berawal dari kekosongan, tidak terlempar dari apapun. Bila kematiannya menjelang, dunia ini bukan lagi milik diri. Apapun isi dunia, si miskin pun memiliki bumi dan langit, sama dengan Wali Delapan. Oleh karena itu, memanggil orang yang masih sangat muda, tentu akan datang saat itu juga lantaran sempitnya wawasan. Berbeda dengan Siti Jenar, yang sudah waskita terhadap apa yang dinamakan berkah, orang pandai yang sudah tinggi ilmunya, tidak bisa terbentur, tertipu oleh santri awam, tertipu oleh pengakuan akan kedekatannya dengan Yang Maha Suci, tak melihat bau bangkai. Berkeliling menjual ilmu, setiap orang ditipunya, dibujuk untuk menyembah di dalam masjid Demak, bohong kalau di dalamnya ada Allah, kalau ia ikut-ikutan sujud, pasti akan menyesal sampai mati, karena tidak memahami makna diri; lahirnya Hyang Agung; "adanya diri anda, yang saat ini disebut sebagai kawula-gusti, karena ada pada zaman kematian". Menurut Siti Jenar, kelak kalau ia sudah hidup sendiri, tentu tidak ada lagi Gusti-kawula, sebab yang hidup hanya ia sendiri, abadi selamanya, lebih nikmat di alam suci.



Karena itulah ia sangat sedih, sedih menyangga kematian, terbebani oleh surga dan neraka. Di dunia kematian, betapapun sedikitnya penyimpangan itu terjadi, begitulah dunia ini. Ia merasa tidak kuat berada di dunia, dan ingin pulang untuk menjalani hidup, di luar dan di dalam tidak ia miliki, di sini menikmati kemewahan-kemewahan, bagian luar kalbu adalah kawula-Gusti, menanggung sakit dan bahagia, sementara bagian dalamnya adalah kematiannya.

Syekh Siti Jenar pun balik mengkritik kedua tamunya, bahwa sekiranya mereka tidak paham dengan paparannya sekarang ini, pastilah akan tersesat di kemudian hari. Pantaslah kalau mereka menyenangi zaman kematian, sebab aneka rupa kesenangan tersedia, panca indera mereka menonton, telinga mendengarkan angklung, di dalam hati melihat gamelan berbunyi, meski batin terpasung. Kendati pun mereka mengaku ulama, *kethuk kenong* pun tahu. Pagi sore menyucikan wajah, hilir mudik ke tempat air untuk memperindah raga. Padahal sesungguhnya budi mereka kotor, karena mereka menipu dan menyesatkan umat. Sepanjang pagi dan sore engkau bersujud, mengharapakan pahala berupa surga yang di dalamnya terdapat emas teramat indah. Orang sampai tergila-gila terhadap ajaran palsu ini. Jika terlambat bersembahyang, menjadi gugup. Begitulah kalau sudah terkena bujukan iblis, dan menggeng-gelengkan kepala sewaktu berdzikir.

Siti Jenar pun melanjutkan kritiknya, bahwa “Apakah engkau tidak mengetahui kalau ragamu yang berwujud daging, otot, tulang dan sumsum, akhirnya rusak ? Bagaimana engkau dapat memperbaikinya. Sekali pun engkau shalat seribu kali, engkau akhirnya tetap akan mati. Badanmu yang terus kau perindah tetap akan menjadi debu, karena sesungguhnya citramu adalah citra jenazah. Apakah seorang wali ketika pulang ke akhirat dapat membawa daging?. Oleh karena itu, janganlah suka mencampuri urusan orang lain; jangan memanggil Syekh Siti Jenar, orang yang bijaksana ini. Jika terbuka rahasiamu, maka kelancunganmu tidak akan laku. Akhirnya banyak orang akan tahu bahwa semua Wali itu jahat, suka menipu orang bodoh. Sekarang saya bertanya kepadamu

Pangeran Bayat, sudahkah engkau melihat Sang Hyang Suci ?. Saya tebak, pasti belum. Apalagi wujudnya Hyang Widhi, malaikat saja belum pernah melihat, meski malaikat pencabut nyawa sekalipun, pasti engkau belum pernah melihat. Hanya karena kebingungan saja sehingga engkau berpikir dan mencari Gusti Allah yang tidak dapat ditemukan. Di mana-mana tidak ada, di sini pun tidak ada. Akhirnya engkau menyembah budi sendiri sambil membayangkan seperti apa Tuhan”.

Pangeran Bayat terkejut mendengar penuturan Syekh Siti Jenar yang begitu dalam mengupas pemahaman agamanya, sehingga secara spontan ia pun melontarkan sanggahannya. Dikatakannya, bahwa apa yang dituturkan Siti Jenar salah besar, karena dunia ini disebut kematian: ada surga dan neraka di dalamnya. Pendapat tersebut menyimpang dari *ijma'*, *qiyas*, dalil al-Qur'an maupun hadits, dan menganut filosofi yang kurang membawa keselamatan. Padahal syari'at Islam telah tersebar secara merata, di seluruh tanah Jawa sehingga tidak nampak lagi orang-orang bodoh. Namun dengan munculnya ajaran Siti Jenar, malah melanggar dan merusak hukum syara' yang sudah mulai tertanam. Akhirnya Pangeran Bayat mempertanyakan : “Apa pedoman anda, apakah Al-Qur'an dan Hadits ?. Tapi kenapa tidak menuruti kelaziman ?”.

Ditanya begitu, Syekh Siti Jenar menjawab : “Engkau ini sangat picik, menjadi Wali kok tidak memahami makna tafsir. Kitab peganganku adalah surat-surat dalam Al-Qur'an, sebagaimana dikatakan bahwa hidup itu tidak mengenal kematian, langgeng untuk selama-lamanya, *kayun da'im amutu abadan* (حي دائم أموت أبدا). Itulah sebabnya aku berpendapat bahwa dalam dunia ini bukanlah kehidupan. Karena itu engkau bisa mati di dunia alam kematian ini”<sup>5</sup>. Ditambahkan selanjutnya : “Ada ayat lain yang menyebutkan bahwa orang yang ada di alam kubur nanti akan memperoleh badan, *Wal mayyatu fi ngalamul*

---

<sup>5</sup>Wda... wda dene sira tuna/ Dadi Wali nora wruh maknane tapsir/ . . .Lah rungokna lapale kang munil/ Kayun da'im amutu abadan/ Kamangkono pradikane/ Basa urip tan lampus/ Langgeng ing salawase urip/ Marma donya punika/ dudu aran idhup/ Pratandhane sira pejah/ Aneng donya-donya ongaranan patil/ Paman mara rashakna//

*kubri yujiduka liba'u* (والميت في عالم القبر يوجدك لباغ). Karena itu, ia akan menerima neraka dan surga. Itulah keadaan yang ada di dalam dunia sekarang ini sebagai alam kubur”<sup>6</sup>. Akhirnya, Pangeran Bayat ganti bertanya, “Tunjukkan padaku, di manakah letak surga dan neraka di dunia ini. Jawabanmu akan kucatat dan kusampaikan kepada Wali Delapan (Wali Astha)!”.

Siti Jenar pun menjawab dengan arif :” Surga dan neraka itu terdiri dari dua wujud yang terjadi dari dua keadaan. Kitabmu sudah mengatakan bahwa wujud makhluk itu berasal dari kejadian, surga dan neraka sekarang ini sudah nampak, *anal jnatu wanra* (أن الجنة والنار). Terbentuk dari kejadian yang nyata. Baiklah, kuberikan kiasan sebagai bukti adanya surga sekarang ini berdasarkan wujud dan kejadian dunia”. “Surga yang luhur terletak dalam perasaan hati yang senang, seperti orang yang duduk dalam kereta yang bagus, tetapi merasa sedih bahkan menangis tersedu-sedu. Berbeda dengan seorang pedagang keliling yang berjalan kaki sambil memikul beban barang dagangannya, tetapi ia malah bersenandung sepanjang jalan. Ia menyanyikan bermacam-macam lagu dengan suara merdu mengalun, sekali pun ia membawa barang dagangan yang berat sampai Semarang. Mereka telah menemukan surganya, merasa senang dan bahagia. Ia tidur di rumah penginapan umum, berbantal kayu sebagai kalang kepala, dikerumuni kepinding (Jw.: *tinggi* ), tetapi ia dapat tidur nyenyak”.

Ditegaskan lagi oleh Siti Jenar : “Orang yang ada di surga akan mendapatkan segala macam barang yang serba ada. Jika ingin bepergian, serba enak, karena kereta bendi tersedia mondar-mandir ke mana saja. Tetapi jika nerakanya datang, menangislah mereka bersama isteri atau suami dan anak-anak mereka. Banyak contohnya yang dapat engkau rasakan sendiri”. Akhirnya Syekh Siti Jenar kembali mengkritik kedua tamunya yang berpenampilan sebagai “anggota Dewan Wali” : “Kenapa engkau menjadi Wali, karena ilmu atau karena

---

<sup>6</sup>Wal mayyatu fi ngalamul kubri/ Yujiduka liba'u tegesnya/ Wong neng alam kubur oleh/ awak-awakan naming/ Marma antuk nraka suwargi/Wruhana musa mangkya/

harta. Setiap hari sembahyang, bersujud kusak-kusuk di masjid, siapa yang engkau sembah ?. Kenapa ada Wali seperti ini, jangan-jangan dalam memakai surban anda melubanginya dulu, kenapa sebesar angsa ? Apakah engkau tak ingat ketika masih di Semarang, sangat berwibawa dan memiliki kekayaan ikan, akhirnya terhanyut juga. Ikan-ikan itu ditinggalkan demi menggapai keyakinan, akhirnya keyakinanmu hanya begini saja, senang diperintah. Keyakinan yang dipupuk pun hanya ilmu, paling-paling datangnya pun dadakan; keyakinan yang seakan muncul ketika kepala dipukul-pukul”.

Mengakhiri perdebatan tersebut, Syekh Siti Jenar kembali berkata :”Saya sungguh heran, melihat keyakinanmu Pangeran Tembayat yang datang tanpa ada pantasnyanya. Saya yakin kamu pasti belum memahami betul, sebab kalau sudah paham tidak akan takut, lantaran nantinya bakal mengalami kehidupan: Suatu keluhuran tertinggi, di mana tiada lagi yang mengajarkan, karena abadi dan tak mungkin berubah-ubah, selain hanya nikmat dan manfaat adanya”.

Tidak tahan “diserang” begitu rupa, Syekh Dumba pun menimpali :”Kanjeng Pangeran Siti Jenar, janganlah berkata demikian. Jangan engkau menganggap dirimu benar, bagaimana pun pendapat umum tentu lebih memang. Meskipun ada pendapat yang benar tapi sedikit pendukungnya, pasti pendapat yang benar itu akan dikalahkan oleh pendapatnya orang banyak. Sesungguhnya engkau telah salah menafsirkan ayat Al-Qur’an, serta hukum-hukum agama, maka sia-sia saja pekerjaanmu”.

Perdebatan Krendhasawa itu berlanjut, yang pada naskah digambarkan melalui pupuh H. 1 melalui tembang *Pangkur*. Syekh Dumba mengingatkan Siti Jenar akan besarnya kekuasaan Sultan Demak Bintara yang telah mampu melakukan sinergi antara hukum Syari’ah dengan hukum tata negara. Oleh karena itu, siapa pun yang berani mencela dan mentertawakan, pasti akan memperoleh balasan. Jika Siti Jenar bersikap demikian, berarti konyol, akan kalah siasat, kalah kuat. Sebaiknya pendapat Siti Jenar itu untuk diri sendiri saja,

dan tidak diajarkan kepada para santri, sebab akan membuat kekacauan dan kerusuhan, bahkan banyak yang menjadi gila. Ketenteraman dan kelestarian kerajaan menjadi terancam akibat ulah murid-murid Siti Jenar. “Di antara para murid Siti Jenar itu gemar tawuran, belum lagi perampokan dan tindak pembunuhan, sebagaimana yang terjadi di Dlanggung, karena yang dicari hanyalah kematian. Mereka keliru dalam menuntut ilmu mencari jalan kematian. Itulah tindakan yang tersesat”. Demikian Syeh Dumba menambahkan.

Mendengar ucapan Syeh Dumba yang berusaha memojokkan Siti Jenar, salah seorang muridnya bernama Ki Pringgabaya segera menimpali: “Wahai Kakang Dumba, apa yang kau sampaikan kepada Kanjeng Siti Jenar itu memang benar, karena engkau sedang berada dalam dunia ini. Segala sesuatu serba ada, pakaian serba bagus, pangan tercukupi dan mudah diperoleh. Mau menjual tutur kata seperti penjaja keliling sepanjang jalan dan berkunjung ke rumah-rumah pun mudah dilakukan. Orang tidak mengenal malu untuk dapat mempertahankan kekayaan dan kedudukannya. Tidak seperti murid Kanjeng Siti Jenar yang rata-rata pandai menyikapi segala wujud yang menggiurkan itu. Mereka, para murid di sini, tidak suka melihat isi dunia ini. Karena hanya kesenangan hati yang memberi penerang, bahwa besok ia akan hidup seperti yang diinginkannya. Sekarang ini jiwaku berpadu dengan bangkai yang kotor. Karena itu, sedapat mungkin aku berusaha mencari jalan menuju ‘kehidupan’ itu. Jiwaku merasa bosan setelah mengetahui bahwa aku ditumpangi bangkai. Telanjang bulat serta kelaparan sudah kualami sambil mencari nafkah. Aku meminta kain dan nasi, tidak diberi. Dijawab, haruslah mencari sendiri. Akhirnya kain batik, baju, ikat kepala, serta ikat pinggang kubeli sendiri di pasar. Jika pada pagi hari aku lapar, aku membeli nasi, ikan dan sayur. Bagaimana aku dapat menyembah Tuhan ? Sudah dipuja-puja dan disembah tetapi ternyata ia tidak tahu bagaimana memberi rejeki kepadaku. Akhirnya segala sesuatu harus kucari sendiri. Setiap hari aku mencari dan memenuhi keperluanku. Keperluan yang diminta

mayat dan daging yang menumpang pada jiwaku, yang akan kutinggalkan besok. Sebab aku tidak akan membawa raga busuk pulang ke akhirat”.

Ki Pringgabaya pun terus melanjutkan pembicaraannya: “Cobalah Syeh Dumba merasakan apa yang kukatakan, masukkan ke dalam hati sanubari. Jika tidak berkenan buanglah jauh-jauh. Mungkin kau lebih senang menuruti bangkai yang akan kau bawa pulang ke akhirat, yang akhirnya akan menemui ajalnya. Semua yang kau yakini dan kau lakukan adalah kebohongan semata. Dikatakan Malaikat Kasim membagi rejeki. Apakah engkau pernah diberi sesuatu oleh Malaikat itu ? Kalau engkau sakit demam dan mendapatkan obat dari pemberian seorang tabib, lalu kau kira itu pemberian Tuhan yang kau sembah siang dan malam. Menurut ajaran Syeh Siti Jenar, dunia ini adalah alam kematian. Di alam sunyi ini tidak ada malaikat maupun Hyang Agung. Aku akan berjumpa, dan kadang aku menjadi Allah. Di situlah aku bersembahyang”.

“Sekarang ini aku tidak lagi mau disuruh untuk shalat di masjid, meskipun bukanlah aku ini orang kafir. Boleh jadi aku adalah orang yang terlantar dari Gusti Pangeran Allah. Sementara santri ‘gundul’, tidak mengerti apa yang ada di sini atau di sana, berpegang *dillollah* (دليل الله/bayangan Allah), mabuk akan Allah dan mabuk dzikir. Tidak seperti diriku, murid Syekh Siti Jenar yang tidak menghiraukan perkataan para Wali. Karena Wali mengukuhkan syari’at palsu yang merugikan diri sendiri. Di dadamu ada al-Qur’an. Sesuai atau tidak terhadap apa yang kukatakan itu, aku yakin kau pasti tahu”.

Melihat perdebatan yang tanpa ujung itu, Syeh Siti Jenar mencoba mengakhirinya dengan mengatakan bahwa tugas seorang utusan hanyalah menyampaikan perintah, persoalan yang dipanggil mau menghadap atau tidak adalah urusan lain, dan ia dengan tegas menolak untuk datang ke Demak. Akhirnya, dengan perasaan putus asa, Pangeran Tembayat menyampaikan empat pesan Sunan Kalijaga yang harus dijawab dengan jelas. *Pertama*, ketika Allah menciptakan alam semesta, perkakas serta materi apa yang digunakanNya ?. *Kedua*, di

manakah rumah Allah itu ?. *Ketiga*, berkurangnya nyawa setiap hari sampai habis, ke manakah perginya ?. *Keempat*, bagaimana wujud Yang Maha Luhur ?.

Dengan tertawa mengejek, Syekh Siti Jenar menyuruh muridnya, Ki Bisana untuk menjawabnya, karena itu merupakan pertanyaan sangat remeh, dan tidak perlu dijawab sendiri. Jawaban Ki Bisana adalah, *pertama*, alam semesta itu merupakan barang baru ( حادث ), sedangkan Allah tidak membuat barang berwujud. Hal ini berdasarkan pada dalil *layatip kliru ilah muhdis* ( لا يخلق الى المحدث ), Allah tidak berkehendak menciptakan barang yang berwujud. Alam semesta ini tidak berawal. Adapun kejadian alam semesta ini *wusnyudriku maiyati* ( ويدرك معية ), yakni menemui keadaan alam dunia ini tanpa ada yang mengawali.<sup>7</sup>

*Kedua*, Dzat wajibul wujud itulah tempat tinggal Allah yang menjelma dalam dzat. Tidak jauh rumah tinggal Hyang Agung, hanya di alam semesta itulah rumah Hyang Widdhi. *Ketiga*, mengenai berkurangnya nyawa setiap hari, kemana perginya. Bahwa nyawa tidak bisa berkurang, tidak berubah atau bergeser. Bergeser juga kalau sudah mati; itu pun tidak berubah, sebab kalau berkurang sudah pasti berubah dzatnya. *Keempat*, mengenai wujud Tuhan, ditegaskan bahwa Tuhan tidak berujud, tidak kasat mata, tidak terjangkau, hanya isyarat saja yang ada di alam semesta. Itulah perwujudan Hyang Widdhi.

Dari jawaban Ki Bisana yang sangat filosofis ini, Pangeran Bayat dan Syeh Domba mulai kagum; baru muridnya saja sudah sedemikian dalam pengetahuannya, apalagi gurunya. Setelah dirasa cukup, kedua utusan itu pun berpamitan dan segera kembali ke Demak. Di perjalanan, Syekh Domba mengungkapkan isi hatinya kepada rekannya, bahwa sesungguhnya ia tertarik dengan ajaran Syekh Siti Jenar, karena dapat diserap oleh batin. Jika ia disuruh berguru kembali, belajar dan menuntut ilmu, di tempat Siti Jenarlah ia ingin

---

<sup>7</sup>*Jagad rat punika anyar/ Gusthi Allah boten akarya kadis/ Dalilnya layatip kliru/ Ilah muhdis tegesnya/ Boten karsa dadamelan barang wujud/ Menggah dadosnya alam Rat/ Wusnyudriku maiyati/*



melakukannya, lantaran ia tertarik dengan mistisisme. Namun Pangeran Tembayat segera menegur dan menasihatinya agar tidak menuruti keinginannya.

Secara kronologis, kedua utusan tersebut melaporkan pelaksanaan tugas yang dibebankan kepadanya. Berdasarkan laporan tersebut, Sunan Bonang selaku sesepuh para wali meminta pendapat Sunan Kalijaga mengenai langkah apa yang seharusnya dilakukan. Menurut Sunan Kalijaga, seyogyanya segera dikumpulkan seluruh warga muslim dan para ulama, selain juga mengundang Sultan Bintara, untuk membahas kekuatan hukum menyangkut “dosa” Syekh Siti Jenar.

Pendapat Sunan Kalijaga itu pun segera dilaksanakan, dan pada esok harinya seluruh warga yang kompeten, beserta para ulama dan pejabat pemerintah segera berkumpul di serambi Masjid Demak. Melalui Sunan Bonang, dikemukakanlah alasan pertemuan tersebut, yakni mendiskusikan persoalan ajaran Syekh Siti Jenar yang dianggap telah “menyimpang” dari pemahaman umum. Selanjutnya, Sultan berpendapat, bahwa sebaiknya Siti Jenar segera dihancurkan melalui kekuatan prajurit kerajaan. Namun, menurut Pangeran Modang, cara pengerahan prajurit akan menurunkan wibawa kerajaan, sebab bukan tindakan makar, melainkan persoalan pemikiran agama. Oleh karena itu, sebaiknya dilakukan secara halus, meskipun harus dihukum mati.

Bagi Patih Wanasalam, hukuman mati tanpa alasan mendasar berarti mengkhianati hukum tata negara, dan tindakan tersebut tidak luhur, karena akan melahirkan hukum yang tidak pantas, dan akan mendapat balasan di dunia. Membunuh orang itu tidak boleh, kecuali karena terjadi pelanggaran hukum. Oleh karena itu, berhubungan ada kerajaan, maka raja lah yang berhak memberi perintah, melalui mufakat dan pertimbangan-pertimbangan, yakni dengan memanggilnya; bila tidak bersedia, maka dibuat surat kuasa. Apabila cara tersebut tidak diindahkan, harus dibayar dengan kematian, karena sama sekali tidak melaksanakan perintah raja. Menurut Wanasalam, oleh karena Siti Jenar masih

termasuk wali yang teramat luhur, maka tidak bisa seenaknya dihukum mati dan harus adil, sekalipun yang menghukum mati itu sederajat tingkatnya.

Setelah disepakati pemikiran dan usulan Wanasalam, maka Sultan segera memerintahkan membuat surat kuasa. Adapun isinya sebagai berikut<sup>8</sup>:

*Surat Peringatan dari Paduka Raja,  
Sultan Adi Natagama Kerajaan Bintara.*

*Negara memberi perintah kepada anda Pangeran Siti Reta di Dukuh Krendhasawa atas nama saya (selaku raja), agar menerima usulan para wali untuk hadir dalam persidangan di Bintara, setelah mendengar kabar dari Wali Delapan, bahwa anda bermaksud membangkang dengan cara membunuh sesama makhluk hidup, dan mengolok-olok Nabi Muhammad. Berhubung pada saat ini Wali berkenan membantu saya, maka saya undang anda dalam pertemuan di Demak untuk berdialog (angadurahsa) bersama-sama duta kerajaan. Kalau masih saja tidak bersedia datang, resikonya dipanggil kepada anda.*

*Bintara, 20 Jumadil akhir tahun Be 1410 Çaka<sup>9</sup>  
Tertanda, Sang Maha Prabu Sultan Agung Kerajaan Bintara*

Sesudah surat tersebut ditandatangani, selanjutnya, berdasarkan konsensus bersama, diutuslah lima orang wali beserta 40 santri untuk menjadi duta, menyampaikan surat tersebut. Para duta tersebut terdiri atas: Sunan Bonang, Syeh Malaya, Sunan Kudus, Pangeran Modang dan Sunan Geseng.

---

<sup>8</sup>Penget nawala aji/ Sultan Adi Natagama/ Praja Bintara Karaton/ Dumawuh ring pakenira/ Pangeran Siti Reta/ Ing Krendhasawa dhadhukuh/ Liring srat jeneng manira.

Tampi aturing praWali/ Pangadilan ing Bintara/ Sedene wus miring wartos/ Paturane Wali astha/ Pakenira marengkang/ Nglebur samining tumuwuh/ Nyanyampang Nabi Mukammad.

Mangke karshane praWali/ Biyantu jeneng manira/ Ingsun timbali tatemon/ Mring Demak angadurahsa/ Bareng ngaduteng praja/ Yen mopo sira saestu/ Pinagas lungayanira.

Titi wuryaning kintaki/ Bintara kaping dwi dasa/ Jumadilakhir tahun Be/ Tumapak condra-sangkala/ Nir janma catur tunggal/ Katundhan Sinuhun Prabu/ Sultan Adi ing Bintara.

<sup>9</sup>Tanggal ini bertepatan dengan 31 Mei 1488 M hari Sabu Pahing atau 20 Jumadil Akhir 893 H.

Setelah persiapan dirasa cukup, mereka segera berangkat menuju Krendhasawa, dengan berbusana serba putih.

Ketika sampai di tempat tujuan, para utusan Demak menyaksikan Syekh Siti Jenar sedang mengajarkan konsep teologis dan kosmologis yang dikutip dari *Tafsir Kaelani*. Kelima utusan tersebut kemudian bersama-sama mengucapkan salam, namun tidak diperhatikan, lantaran asyik mengajarkan ilmu. Sunan Bonang pun langsung masuk dan membuka pembicaraan, namun tetap tidak diindahkan. Akhirnya, semua utusan masuk ke tempat pengajaran, dan Sunan Bonang langsung melemparkan surat perintah ke pangkuan Siti Jenar. Setelah masih juga diacuhkan, Sunan Kalijaga mengambil kembali surat tersebut dan langsung membacakannya dengan suara keras.

Barulah kemudian Syekh Siti Jenar memperhatikan secara seksama isi perintah tersebut. Namun, dengan bahasa yang halus, ia menolak instruksi tersebut. Ia berargumen: "Saya tidak dikuasai dan tidak diperintah, kecuali oleh (dzat) di dalam batin. Yang memerintah diri saya, saya turuti, selain dari itu saya tidak bersedia. Sesama mayat kenapa saling memerintah. Di antara kita tidak ada bedanya: sama-sama tidak bisa melihat Hyang Suksma, sama-sama memuji asma, kenapa memerintah sesama jasad. Jika akan mengadu ilmu, sebaiknya di sini saja".

Pangeran Modang kemudian meminta klarifikasi, apa sesungguhnya yang dimaksud dengan "*alam ini sebagai alam kematian, dan kelak disebut alam kehidupan*". Menurut Syekh Siti Jenar, lafal (dalil) dari kehidupan adalah *kayun da'i mlayu muta abadan* (حي دائم لا يموت أبدا), kehidupan langgeng yang tidak pernah mati, lantaran tidak terkurung raga. Sedangkan yang disebut kematian, merupakan penjabaran dari *Kitab Kalmisan*. Dalilnya *wal mayit ngalamul kobra wajidu wakalaba* (والميت في عالم القبر وجد), yakni di alam kubur mayat menemukan jasad maya/semu. Oleh karena hidup manusia sebagai *wujud hawâdits* (baru), mesti bersentuhan dengan materi, maka kuburan menjadi tempatnya kelak. Dasar pedomannya, *ala ala mukulu mujudin* (العالم كل موجود), dalam setiap alam itu memiliki wujud materi

(*kuwonda*). Sedangkan kalau telah mencapai “hidup”, pasti tidak menemukan jasad, dan sebaliknya kalau ada jasad, berarti dapat terlihat<sup>10</sup>.

Hidup di dunia sekarang ini berada dalam wujud materi: tulang, sumsum, otot hingga daging. Ini semua merupakan siksaan yang menyesatkan. Menyesallah kenapa kita berada dalam “kematian”, dengan pancaindera dan sifat-sifat yang baru (*hawâdits*). Lapar dan haus harus dialami, darah dan daging hanya menumpang, yang tidak urung jadi debu. Kelak jika sudah “hidup” semuanya pasti ditinggal, tidak akan dibawa. Hidup di alam “kematian” begitu banyak godaan: anak, isteri, bapak, ibu, saudara, semuanya merupakan godaan besar. Berbeda dengan orang yang “hidup”, tidak ada keluarga, yang ada hanya diri sendiri. Hanya nikmat dan keselamatan; tidak ada kesedihan ataupun ketakutan.

Berdasar keterangan tersebut, Sunan Geseng menimpali, bahwa apa yang disampaikan itu tidak lazim di dunia kehidupan. Sebab, yang manfaat ialah yang berdo’a bagi orang mati, karena kelak menemukan jasadnya di akhirat. Jasad itulah yang menerima balasan: surga atau neraka. Jadi, pandangan Siti Jenar itu merupakan kesalahan besar, karena menyimpang dari jumhur ulama. Apalagi menurut al-Qur’an, sebagaimana disampaikan para wali, di kehidupan mendatang kelak akan ada siksa.

Oleh karena itu, semestinya Siti Jenar mengutamakan keluhuran dalam kehidupan, bukannya malah merusak budi dalam kenistaan. Menjadikan masjid sebagai tempat pendalihan

---

<sup>10</sup>*Pangran Modang ngandika ris/ Eh ta Kakang Siti Jenar/ Lah punapa ta pathokane/ Donya ingaran pralaya/ Benjang nama jiwita/ Coba manira yun ngrungu/ Lahirna wirayatira.*

*Pangran Lemah Bang mangsuli/ Eh Modhang prastawakena/ Tandhane urip lapale/ Kayun da’i mlayu muta/ Abadan temen sira/ Urip wus tan kena layu/ Kabadan salami nira.*

*Dene mangko jeneng patil/ Jarwane Kitab Kalmisan/ Lah rungokena lapale/ Wal mayit ngalamul kobra/ Wajidu wakalaba/ Mayit aneng ngalam kubur/ Anemu awak-awakan.*

*Mila kubur sun gonken samangkin/ Awit urip kita nemu wada/ Wujud kawadis mangkene/ Dene wawatoningun/ Ala ala mukulu mujudin/ Saben alam kuwonda/ De ngong yen wus idup/ Wus mesti tan nemu anggal/ Yen manggiya katon tiningalan mangkin/ Kosus atur manira.*

besar: menyembah Hyang Agung, menjunjung tinggi Kerajaan Tuhan, agar hidup sejahtera. Namun ternyata menyembunyikan kejahatan di dalam agama. Nanti akan disaksikan begitu banyak orang bodoh, lantaran belajar ilmu-ilmu yang teramat samar. Ini tentu bakal menjerumuskan manusia, karena dunia yang ditemui ternyata buruk, dan tersebar kemana-mana memenuhi cakrawala. Alam semesta pun mentertawakan, memberi peringatan tentang pengetahuan dunia kasat mata yang dihindari, demi menempuh kebahagiaan.

Dari penuturan Sunan Geseng ini, Syekh Siti Jenar balik mengkritik penampilan para wali yang seperti layaknya orang kaya, nampak dari aksesorisnya (*katara prabotira*). Juga lebih banyak bergaul dengan orang kaya, ketimbang dengan orang miskin. Sebaliknya, bagi Siti Jenar, ia tidak mau tunduk kepada orang kaya, dan tidak benci kepada orang miskin, karena dikiranya uang dapat membuat orang berkuasa. Oleh karena itulah, ia senantiasa memohon untuk bisa pulang ke “alam kehidupan”, karena tidak kuat dengan kesucian jaman “kematian”, yakni kematian yang kaya akan kejahatan.

Siti Jenar pun melanjutkan kritiknya, mengenai perilaku para wali sekarang yang masih tergoda dengan dunia: melihat perempuan cantik hatinya masih berdegub seperti ingin segera memeluk. Oleh karena itu, apa bedanya wali dengan “bajingan tengik”. Berbeda dengan Siti Jenar, yang tidak menginginkan apapun, karena hanya menginginkan kebahagiaan abadi yang tidak dapat dibayangkan dan kenikmatan tertinggi adalah di alam suci. Maka dari itu, murid-muridnya yang sudah menganut keyakinan, mengupayakan jalan “kehidupan”. Mereka semakin tidak sudi hidup di dunia sebab segala-galanya mengecewakan.

Menanggapi perdebatan yang berkepanjangan itu, Sunan Kudus pun menyela, bahwa sebenarnya pendapat Siti Jenar itu benar, namun kebenaran itu hanya untuk dirinya sendiri. Kesalahan besar yang dilakukan ialah karena mengajarkan ilmu tersebut kepada orang lain. Mereka yang menerima wejangan itu menjadi bingung, sehingga merusak tatanan yang ada. Banyak di antara mereka yang bertingkah seperti orang gila.

Maka tugas para wali, kini memberantas tekad yang demikian itu. Oleh karena itulah, Siti Jenar dipanggil untuk datang ke Demak. Jika menolak, resikonya adalah dipenggal lehernya. Ini merupakan perintah raja atas nama Hyang Widdhi, karena diputuskan dalam musyawarah para wali Delapan, sesuai dengan syara' dan undang-undang kerajaan.

Sunan Kalijaga menimpali, bahwa kedatangannya hanya ingin memberikan dua opsi kepada Siti Jenar: hidup atau mati. Namun jawaban Siti Jenar ternyata memilih "hidup yang tidak mengalami kematian", bisa abadi tanpa kompromi. Untuk itu, jika ia disuruh memilih hidup atau mati, ia tidak memilih keduanya. Misalnya memilih hidup, bukan karena perintah wali atau raja, karena ia tidak memerlukan Wali Delapan hanya untuk mengembalikannya ke alam kehidupan. Misalnya ia mau hidup, ia tidak akan meminta pertolongan manusia.

Ketika melihat persoalan sudah semakin mendekati tuntas, Sunan Bonang segera menanyakan, mengenai bagaimana caranya dan apa yang dipakai untuk "pulang". Dijawab Siti Jenar, bahwa jika ia mau, maka dengan mudah memperoleh jalan hidup atau air hidup (ماء الحياة) yang disebut *tirta maya*; orang Buddha menyebut air suci dan dalam bahasa Arab disebut *syajarat al-ma'rifat*. Air hidup tersebut jumlahnya ada tiga macam, yang masing-masing terpecah menjadi tiga, jadi sembilan macam nirmaya yang tersebar merata dalam tubuh manusia. Tiga di antaranya mempunyai kemampuan mengetahui dengan teliti sesuatu yang diperlukan. Tiga lainnya merupakan kodrat. Sementara itu, dua sisanya merupakan kodrat yang berupa daya kekuatan untuk hidup, yang ditutup akan memusnahkan budi dan daya kehidupan.

Rinciannya adalah, bahwa yang pertama harus dipandang lebih cermat sebagai awal mula kodrat/ takdir. Kedua sebagai takdir daya hidup, yakni daya itu hilang ketika kematian datang. Ketiga ada tiga macam: penglihatan, pendengaran dan penciuman. Kekuatan air hayat ini, menurut Siti Jenar benar-benar luar biasa, karena segenap panca indera telah menyatu tertutup oleh sesuatu yang disebut "*nguning*

*nganong ngununang*". Tiga buah pintu tergulung menjadi satu dan menjelma ke dalam wujud roh. Air maya itu bagaikan embun yang tersentuh matahari, warnanya hijau, biru, kuning: itulah asal mula kehidupan. Bentuknya bukan berupa daging, tulang, darah, kulit; bukan pula nafas, roh ataupun nyawa, bahkan kesadaran pikiran juga bukan. Ia berbeda dengan dzat Tuhan, dan melalui kehendak-Nya, ia menemukan jasad fisik, yang disebut dengan "kematian". Ini dapat dikatakan sebagai wujud kenikmatan Tuhan, yang rasanya bagaikan rasa "hidup". Inilah yang disebut dengan "*uning aning anunung*".

Sembilan wali yang ada, belum semuanya memiliki pengetahuan yang dalam, kecuali Syekh Malaya yang sudah agak tinggi ilmunya, terutama dalam hal rasha, bukan pada hal lainnya. Tirta Nirmaya itu dianalogikan sebagai buah Khuldi, di mana Nabi Adam dimurkai oleh Allah lantaran memakannya. Meskipun semua makhluk pernah merasakannya, namun takdir tetap menyingkirkan manusia ke dunia dari surga dan neraka: inilah yang disebut kematian.

Bagi Syekh Siti Jenar, para wali tidak paham dengan pandangannya itu, karena yang dilihat hanya satu realitas. Sementara ia melihat tiga sekaligus: rasa buah Khuldi, rasa air hayat dan kenikmatan *hâdits* (baru) yang paling awal. Manusia tidak kuasa memandang keindahan Sang Maha Pandai untuk berbuat dan berkata apapun, lantaran air suci sudah berada pada jasad fisik yang terdapat padanya panca indera. Benda apapun apabila tertimpa air suci akan bergerak bahkan jauh lebih kokoh sehingga darah daging tidak membusuk.

Memperhatikan penuturan yang rumit dan filosofis tersebut, Sunan Bonang meminta diuraikan lagi secara rinci, karena ia merasa belum faham mengenai hakekat sesuatu, bahkan hakekat air suci yang memiliki kekuatan luar biasa tersebut. Syekh Siti Jenar pun langsung mengkritik logika berfikir para santri yang benar-benar buruk dan tidak sistematis. Kalaupun ada yang cerdas, tapi masih banyak kelemahannya, yakni lantaran masih suka ikut-ikutan berakibat tersesat, melihat barang-barang yang serba indah, tertegun. Apalagi



terpesona pada harta benda, padahal semua itu merupakan fatamorgana.

Syekh Siti Jenar pun mulai menjelaskan apa yang diminta Sunan Bonang, bahwa “kodrat dan iradat ( takdir dan keinginan) jangan sampai simpang siur tidak karuan, karena hal itu tidak pantas bagi *haqqul mukmin*. Juga tidak urung akan menjadi pembicaraan kalau sampai keliru menerapkannya. Pantaslah kalau banyak orang yang sekarat, bergelimpangan, muka ditarik-tarik dan mata melotot, jelalatan seperti perampok. Ada lagi yang gemar menghitung jari, karena kesukaannya pada uang. Itu semua karena salah menafsirkannya, dan menunjukkan bahwa orang itu belum pernah merasakan bagaimana mati, karena itu maunya menang sendiri. Ibarat orang belajar minum, tapi memberi minum pada diri sendiri tidak bisa. Wali mentah hanya bisa memberi minum pada orang lain, tapi tidak pada diri sendiri”.

Sunan Geseng segera menyambung, bahwa jika uraian tadi memang benar, berarti banyak orang mati yang keliru, tersesat dan semakin tersesat ketika menemui ajal. Panca inderanya masih ada, lengkap melekat pada wajah. Nafasnya tergulung, angan-angannya sudah merasa siap untuk lepas dari tubuh, tapi air hayat belum bersedia, sehingga akhirnya yang tampak adalah sesuatu yang serba indah. Disangkanya itu adalah *jannatu na'im*, padahal itu keliru lantaran tenggelam dalam pola pikir murtad. Penalaran orang mati yang senang akan jaman kehidupan. Maka kalau digagas dan dipikir-pikir, lebih nikmat hidup di dunia. Itu adalah jiwa buruh, anak muda yang suka keluyuran, tidak tahu kalau kelak hidup tidaklah mati: dunia itu neraka. Dari kesimpulannya itu, Sunan Geseng pun membenarkan seluruh uraian Siti Jenar, sehingga menurutnya agar dapat dijadikan cermin. *Tarkumadi walahu* (ترك ما له), tinggalkan harta benda dunia, sebab dunia dikatakan perpaduan “kawula-Gusti”, hamba di surga, Tuhan di neraka agung.

Sunan Kalijaga terkejut mendengar penuturan Sunan Geseng yang nampak mulai terpengaruh ajaran Siti Jenar.

Hatinya marah sekali, dan iapun memandang Sunan Geseng dengan tatapan marah. Ketika melihat raut wajah Sunan Kalijaga yang tegang, ia pun menunduk, menyesal dan menangis. Selanjutnya, Syekh Siti Jenar mengambil posisi, membaringkan tubuhnya mengarah ke utara, dan melipatkan tangannya, seraya memejamkan matanya. Menyaksikan perilaku Syekh Siti Jenar Kelima Wali pun tertegun dan semakin heran.

Episode berikutnya menceritakan tentang kematian Syekh Siti Jenar pada pupuh berkode K.1 – K. 12. melalui tembang Sinom. Ketika ia sudah berada pada posisi membujur ke utara, dan melipat tangannya serta memejamkan matanya, ia pun segera menutup panca inderanya, menggulung air kehidupannya, semuanya dikumpulkan menjadi satu. Tidak lama kemudian nafasnya dilepas bersamaan dengan lepasnya tali pengikat hidup, dan tanpa ada yang mengetahui, Syekh Siti Jenar telah menemui ajalnya.

Di dalam teks disebutkan, “menurut al-Qur’an *Ida ja’a ajallihim layas takiru mangatan* فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا (الاعراف: ٣٤) يَسْتَفْتِمُونَ), artinya sesampainya di alam kematian terpuruk, tidak lagi memiliki keselamatan. Demikian kodrat Allah, yang *muhtamba la alatin* (مختم بلائية), sehingga tidak kentara Izrail mencabut nyawa<sup>11</sup>.

Ketika kelima Wali tersebut memberi salam, Syekh Siti Jenar tidak lagi menyahut, Sunan Bonang segera memerintahkan kepada Sunan Kalijaga untuk membungkus jenazah tersebut rapat-rapat. Tidak lama kemudian, masih di dalam musholla (langgar), para pengikut Syekh Siti Jenar, di antaranya Kyai Bisana, segera mengikuti jejak gurunya, melepaskan nyawanya sendiri. Jenazah Siti Jenar segera dibawa ke Demak Bintoro, sementara jenazah keempat muridnya diserahkan kepada keluarganya masing-masing untuk dimakamkan.

Diceritakan pada pupuh K. 13 – K.37, bahwa perjalanan rombongan pembawa jenazah Syekh Siti Jenar, sampai di Demak

---

<sup>11</sup>*Tetep pratelaning Kur'an/ Ida ja'a ajallihim/ Layas takiru mangattan/ Tegese lapal puniku/ Tatkala prapteng pati/ Tan darbe arjasa perut/ Mangkono kodratullah/ Kang muhtambe la Alatin/ Tan katara ijranyal amugud nyawa.*

pada waktu maghrib, langsung dibawa masuk ke serambi masjid Demak dan saat itu juga disambut oleh para wali. Syekh Maulana Maghribi segera memerintahkan agar jenazah diletakkan di dalam masjid, dan dijaga sepanjang malam. Setelah mendapatkan keterangan kronologi kematian Siti Jenar dari Sunan Kalijaga, Syekh Maghribi mengutus utusan untuk memberitahukan Sultan perihal penguburan Siti Jenar.

Di tengah malam, setelah para wali membaca puji takbir (tahlil), di saat shalat witir, melintas bau harum mewangi, seperti minyak wangi yang sengaja ditebarkan, mengharumi seluruh ruangan masjid, sehingga mengejutkan para walisanga. Syekh Maulana Magribi segera memerintahkan para santri yang berada dalam masjid agar keluar, kecuali para wali yang menjaga jenazah Siti Jenar. Berikutnya, ia mengajak para wali untuk memeriksa, apa gerangan yang menjadi misteri jenazah, sehingga mengeluarkan aroma mewangi. Setelah keranda itu dibuka, semua yang hadir terkejut, tatkala melihat mayat tersebut bercahaya bagai bulan purnama. Mayat itu menyorotkan cahaya pelangi, yang memenuhi seluruh ruangan masjid. Para wali segera mendudukkan jenazah tersebut, dan selanjutnya mereka saling bergantian menciumi jenazah tersebut, dari ujung rambut sampai jempol kaki.

Selanjutnya Syekh Maulana Maghribi mengusulkan supaya segera dibuat dalih lahiriah, agar tidak ada seorangpun yang tertarik mengikuti sikap dan perbuatan Siti Jenar. Dalih tersebut berupa mengganti isi keranda dengan bangkai anjing, sementara jenazah Siti Jenar segera dikuburkan secara rahasia. Malam itu juga, Sunan Kudus mencari anak anjing kudisan, sementara wali yang ada di masjid membuat liang kubur, dan setelah selesai, jenazah segera dikebumikan. Tidak lama kemudian, Sunan Kudus kembali ke masjid dengan membawa seekor anak anjing yang berhasil dibunuh, kemudian diletakkan di dalam keranda, sebagaimana yang telah direncanakan. Keranda itu pun dijaga semalam suntuk oleh para wali, dan setelah shalat subuh para wali duduk di serambi masjid seraya dikelilingi para santri dan masyarakat yang ingin menyaksikan

kondisi jenazah ulama yang menghebohkan tersebut. Di antara yang antusias ingin menyaksikan jenazah itu, selain masyarakat biasa, termasuk Sultan Demak Bintara, Raden Fattah, beserta para petinggi kerajaan.

Setelah semua siap, Sultan Demak segera memerintahkan para wali untuk membuka keranda jenazah, dan alangkah terkejutnya semua yang hadir, karena yang ada di dalam keranda ternyata bangkai anjing kudisan. Dari sinilah muncul pemahaman bahwa barangsiapa yang munafik, dengan mengikuti ajaran Syekh Siti Jenar, matinya akan menjadi anak anjing. Berikutnya, Sultan memerintahkan supaya anjing yang ada di dalam peti digantung di perempatan jalan, agar menjadi tontonan dan peringatan bagi siapa saja. Selain itu pula, segera dibuat pengumuman ke seluruh negeri, agar rakyat dilarang mengolok-olok agama, namun supaya tetap menyembah Allah (Hyang Widdhi) selamanya. Siapa pun yang mengkhianati syari'at Rasulullah, seperti Syekh Siti Jenar, akan mendapat hukuman qishas demi tegaknya kedamaian negara, bahkan jasadnya berubah menjadi anjing kudisan.

Pada pupuh L.1- L.41 melalui tembang *Asmarandana*, diceriterakan betapa bahagianya Sang Raja atas kematian Syekh Siti Jenar: mayatnya berubah menjadi anjing kudisan, digantung di perempatan jalan, dan disaksikan oleh seluruh warga. Beberapa waktu kemudian, bangkai si anjing merah itu diturunkan dan dibawa ke dusun Krendhasawa untuk dikuburkan selayaknya manusia.

Berita kematian Siti Jenar yang jenazahnya berubah menjadi bangkai anjing itu, menyebar ke seluruh penjuru, sehingga terdengar oleh salah satu muridnya yang bernama Ki Lonthang Semarang. Ia benar-benar terkejut mendengar informasi yang tidak masuk akal: ada orang meninggal dan berubah menjadi anjing. Ia berfikir, bahwa ini hanyalah akal-akalan para wali saja. Jasad gurunya sendiri sempurna dan ini telah menemukan kenikmatan hidup yang sesungguhnya. Jelas bahwa mereka itu berbudi rendah, berlaku nista terhadap kematian dan menjadikannya sebagai ajaran bagi muridnya.

Mereka mengharapkan surga, padahal tidak ada kenyataannya, sementara para santri terus akan bilang esok bila kematian itu datang. Juga bisa bertemu dengan Allah di surga, di mana banyak sekali bidadari, itulah omong kosong para wali.

Menurut Ki Lonthang, banyak rahasia kehidupan yang tidak dipahami para wali/ santri, yang menganggap otak sebagai surga lantaran menjanjikan kebahagiaan. Padahal, ketika ada santri uzur dan menjelang kematiannya, ada yang ke alam siksa dan sebagian menuju surga Darussalam. Berbeda halnya dengan Syekh Siti Jenar, seorang mukmin yang terbuang, ia mampu melihat tempat kematian, sebagaimana lafadz *mutakat al-Qur'an* ( مؤتقد القرآن ) dalil: “*Atamutu kabla mutu sayujadu ngilimalah*” ( أن تموت قبل موت سيوجد علم الله ).<sup>12</sup> Melalui diri sendiri ia menutup mata guna menuju kemuksaan sebagai janji. Buktinya di sini, ilmunya diterapkan dengan keras sebagaimana diajarkan kepada para siswanya, bahwa maut bukan lagi hal yang misterius: terang, jelas dan gamblang. Maka, dengan emosi yang membara, Lonthang Semarang mengungkapkan kegeramannya: “Saya ini Lonthang Semarang, termasuk murid yang masih awam, namun dibandingkan para santri jauh lebih unggul, bahkan wali sekalipun niscaya belum ada apa-apanya. Melawan seratus Wali pun saya berani mengadu kedigdayaan”.

Ia pun segera berangkat menuju Demak untuk “bela pati” atas kematian gurunya. Di serambi masjid Demak saat itu para wali tengah berkumpul, dan tanpa basa-basi Lonthang Semarang mondar-mandir sambil mengomel dengan sebilah kayu di tangan. Ia mengungkapkan kekesalan perasaannya dengan menyindir dan memaki yang namanya Wali beserta para santrinya. Sementara para wali masih duduk disertai murid-murid tua dan muda, mereka terheran-heran menyaksikan tingkah Lonthang yang tidak sopan, sehingga dikira orang gila.

---

<sup>12</sup>*Seje kaya guru mami/ Jeng Pangran Jenar mukmin kapang/ Mutakat Kur'an lapale/ Umeksi panggonan laya/ Tan ingan ratri nira/ Atamutu kabla mutu/ Sayujadu ngilimalah.*

Kemudian Maulana Maghribi menanyakan kepada Sunan Bonang mengenai “tamuk tak diundang” yang berangasan tanpa tata krama, menyindir dan memaki para Wali. Tapi yang memberikan jawaban adalah Sunan Kalijaga, bahwa orang tersebut adalah sahabat Siti Jenar bernama Lonthang Semarang yang sangat menghormati gurunya. Atas perintah Maulana Maghribi, Sunan Bonang segera menghampiri Lonthang yang sedang berbicara, dan menanyakan tentang maksud kedatangannya yang sembari berbicara tidak jelas arahnya, diminta agar segera duduk. Yang ditanya pun segera duduk dalam posisi “jegang” (jongkok) tanpa sopan, di samping Syeh Domba. Selanjutnya Syekh Malaya (Sunan Kalijaga) berkata dengan halus : “Saudara ini siapa, kenapa menghancurkan kehendak hidup”. Yang ditanya pun menjawab: “Mengapa anda bisa lupa dengan saya, katanya anda ini segolongan dengan saya, mengapa masih main teka-teki walau sudah kalah, dengan memata-matai orang lain seperti mengobok-obok ikan di air, padahal anda sudah menjadi ulama. Dulu namamu Raden Sa’id, putera Adipati Tuban, dan sekarang sudah menjadi santri besar disebut Wali ulul-ilmi, pantaslah kalau anda kini pura-pura tidak kenal pada Ki Lonthang Semarang, murid Pangeran Siti Brit yang masih bodoh belum *muktam* (*khatam*), belum selesai menuntut ilmu. Meskipun demikian, pikiran saya terhadap para wali tidaklah menjadi kagum, bahkan saya sanggup berdebat (*ngadu kawruh*), karena hidup dan mati pun saling beradu kekuatan”.

Melihat sikap Ki Lonthang yang nampak arogan itu, Syeh Domba menegur untuk merubah tindakannya yang tidak sopan tersebut. “Anda datang ke sini ngomong terus, tidak sopan sama sekali, seperti pipa-pipa tadah hujan saja, tiada henti-hentinya berbicara, sehingga orang pun akhirnya mendengar. Hal ini sama saja dengan memangsa diri sendiri, yang akan berakibat tidak baik. Anda adalah bukan orang gila, kenapa tidak sayang pada diri sendiri. Bukankah orang hidup itu harus bisa menjaga diri sendiri, sebagaimana Hyang Widhi menjaga dan menguasai dunia dan akhirat. Anda malah

memasang tali pada leher anda sendiri, padahal disebutkan dalam kitab, *pan ngara pinapsaha, ngakat ngara sira bahu* (من عرف نفسه فقد عرف ربه) siapapun yang mau memahami diri sendiri sesungguhnya bisa melihat Hyang Widdhi. Sesama umat harus bisa menghormati diri sendiri. Siapapun yang pamer keluhuran, maka luhurlah orang lain, sementara anda malah mencemarkan kebajikan, menghancurkan kelaziman manusia. Kalau orang berniat mencari kebaikan, buanglah kebaikan itu sendiri. Sekedar menjadi sajalah, tapi harus bisa menggunakan pertimbangan, jangan mengabaikan cita-cita hidup atau logika hidup. Itulah yang dinamakan hidup. Sedangkan bagi yang memiliki ilmu, jangan lepas dari tujuan awal. Disebutkan dalam *Kitaba-ka'it* (Kitab Aqaid), *Annak ilma kat tuba makhluq* (إن العلم كاتب المخلوق) artinya kalau ingin ilmu maka berusahalah<sup>13</sup>. Sementara anda malah berbuat syirik, tidak mau berpegang pada pedoman yang bisa dipergunakan di manapun. Anda demikian menghormati Pangeran Jenar, yang matinya menjadi anjing, maka tidak urung anda pun nanti jadi anjing. Hilang sudah tinggal bahan gunjingan”.

Thadap teguran Syeh Domba itu, Ki Lonthang pun menyahut dengan sinis: “Keyakinan anda sendiri seperti keyakinan bandit, ke sana ke mari menjual kebohongan, mengajarkan kepada orang awam di desa mengenai Hyang Suksma, sehingga siapa pun yang mendengar akan terpana (hanyut) mengikuti uraianmu yang tidak masuk akal. Mana ada Yang Maha Suci di dunia dan akhirat, yang ada hanya diri sendiri. Yang betul adalah, bahwa kelak hidup saya sendiri saja, tanpa teman. Di situlah bersemayam Dzat Qollahu (ذات الله) yakni siapa yang dulunya menjadi kita. Saya mati bertanggung jawab atas batin, luar dalam seperti sekarang ini. Yang dalam merupakan hidup saya kelak, yang luar merupakan kematian saya ini. Oleh karena itu, Domba, coba rasakan, jangan gugup dan jangan marah, mengikuti Wali yang kurang tata krama, tepatnya Wali dedemitan. Guruku Syeh Siti Jenar, mayatnya

---

<sup>13</sup>*Dene wong hyun darbe ngelmi/ Aywa pedhot pamrih ira/ Kitaba-ka'it warahe/ Mangkono tembayeng lapal/ Annak ilma kat luba/ Makluk tegese puniku/ Yen yun ngelmu ngupayaha.*

diganti dengan anjing. Dalam agama apa pun belum pernah ada mayat yang berubah menjadi anjing merah, kecuali akal-akalan para penipu, pimpinan Walisanga. Saya sudah melanglang buana: Afrika, Cina, Belanda, orang alim, bandit, Hindu, Keling, Budha, Islam, jika mati menjadi anjing. Itu betul-betul hal yang tidak mungkin. Itu pasti perbuatan jahat para Wali. Padahal ada dalil al-Qur'an sebagai pedoman hidup manusia berbunyi : *Ngun pang yakun ngamil mayita Ramimun biturabba* (كن فيكون عن الميت رميم بالتراب), artinya, lepasnya nyawa dari kehidupan, maka mayat membusuk menjadi tanah".<sup>14</sup>

Mendengar penuturan Ki Lonthang Semarang yang seolah-olah "menelanjangi" para wali, para wali tertegun, sebagaimana dituturkan pada pupuh M.1 – M.33. melalui tembang *Pangkur*. Para wali menjadi kecewa dan sedih melihat "kebenaran" menurut Syeh Siti Jenar, sebagaimana dituturkan oleh Lonthang Semarang. Maka Sunan Bonang segera menasihati dan membujuk Ki Lonthang agar melakukan shalat dalam rangka menegakkan agama Islam, yang merupakan salah satu dari rukun Islam yang lima. Jika kelima rukun dilaksanakan, dipastikan akan menjadi Wali, bahkan Sunan Bonang berjanji akan mewisudanya, menggantikan Syeh Siti Jenar. Akan tetapi konsekuensinya, siang malam mesti menjalankan shalat lima waktu, setiap Jum'at shalat Jum'at di masjid dan menjunjung tinggi Dzat Rabbul 'Alam. "Engkau disebut wali utama, yang diciptakan oleh Hyang Maha Suci, akan tetapi berat pelaksanaannya. Mesti bersedia menahan emosi dan bersabar menghadapi ujian, ikhlas di dunia, *wangajab hayu* (وعجب الحى), tidak terpesona oleh gemerlapnya kehidupan, agar menjadi seorang ulama.<sup>15</sup> Saya kira engkau bisa mensucikan diri dan teguh serta sabar", demikian Sunan Bonang menegaskan.

Serentak para Wali mengamini pendapat Sunan Bonang tersebut dan semua sepakat untuk membantunya merealisasikannya.

<sup>14</sup>*Kang mongka ujaring dadil/ Kur'an gegandhulaning wang/ Tembunging lapal mangkene/ Ngun pang yakun ngamil mayita/ Ramimin biturabba/ Tegese pecating idup/ Mayit bosok dadya kisma.*

<sup>15</sup>*Sira aran Wali tama/ Kang siniyan dening Hyang Maha Sukcil/ Nanging wrat pituhunipun/ Satyembeg para marta/ Sabarila ing dunya wangajab hayu/ Lamun wong dadya ngulama/ Sun watara sira bangkit/ ... Nglakoni santa darana.*



Namun, Ki Lonthang menolak dengan keras. Dengan perasaan jijik serta kemarahan yang tertahan, ia pun berkata: “O, Bonang walaupun saya sanggup direnggut dalam kematian, seberapa lama saya mati. Di dunia mengembara menjadi Wali, yang pekerjaannya setiap hari membujuk, menipu banyak orang. Saya ini orang Islam, suatu hari kelak bakal bakal hidup dan tidak mati. Kok disuruh shalat lima waktu, saya ini bukan orang kafir. Ke masjid setiap Jum’at, menungging menyembah kekosongan dan kesepian. Ajaran guru saya, Syeh Siti Jenar, janganlah pernah putus sembahyang siang malam. Bonang, ketahuilah, bahwa keluarnya nafas adalah shalat. Debu nafas saya adalah shalat. Sikap, ucapan, pendengaran dan pandangan, mesti betul-betul diperhatikan. Begitulah shalat saya selamanya, selama kita “mati”, namun toh masih diremehkan, dianggap setengah kafir. Bagi yang bijaksana dan berbudi halus, tidak ada gunanya orang menyembah Rabbul ‘Alam, sebab di dunia ini tidak ada Hyang Agung, karena Dia telah menyatu dengan jasad. Meski badan dicat dengan warna merah, tetap saja hancur lebur menjadi tanah pekuburan. Lantas bagaimana cara saya menghiasinya ?.”

“Syeh Siti Jenar menegaskan bahwa orang sembahyang tidak memperoleh apa-apa. Kala sakit menjelang, bingung, minta obat tidak boleh; kala miskin ingin menjadi kaya, tidak boleh; lebih-lebih ketika sekarat, mata jelalatan melotot-lotot. Begitu senangnya meninggalkan dunia, padahal hati yang demikian itu menyatu dengan iblis, toh tetap saja santri tersesat. *Dzikir nafi isbat*, mewujudkan reka-rekaan akan Allah, lalu mewujudkannya. Itu dianggap Hyang Widdhi. Apa itu tidak tersesat ! Kenyatannya minta kaya tidak boleh, kalau saya disuruh beribadah shalat guna melaksanakan syari’at, setiap Jum’at berbondong-bondong ke masjid, memuji Tuhan Kesunyian, tidak di sana tidak di sini. Saya disuruh menyembah Allah, dibohongi akan diangkat menjadi Wali, keluyuran menjual omongan, mencari nasi sesaji dengan lauk ayam babon putih dan burung merpati, kemudian pura-pura tidak makan. Itu namanya bohong. Janganlah begitu Bonang, pahamiilah

bahwa dunia itu kematian. Akhiratlah yang disebut dengan kehidupan abadi selamanya. Godaan akan menyertai siapa saja yang menyenangkan dunia kematian. Dekat dengan surga dan neraka: panas, pedih, haus, lapar.”

Melihat perdebatan yang tidak berkesudahan itu, Maulana Maghribi menengahi, agar para wali menghentikan pembicaraan Lonthang Semarang. Maka Sunan Ampel pun bertanya kepada Lonthang, bahwa berhubung gurunya sudah pulang ke alam kehidupan, sementara ia masih di sini, di alam kematian, maka Lonthang pun dipersilahkan untuk menyusul gurunya, dan nanti akan diantar para wali. Ki Lonthang pun tertawa, seraya berkata bahwa tidak ada gunanya ucapan Sunan Ampel itu, karena baginya tidak ada hambatan bagi orang yang ingin pulang, apalagi bagi murid-murid Siti Jenar, maka akan mudah saja lantaran sudah dibekali dengan ilmu yang tinggi. Di sini bisa merasakan di sana, dan di sana bisa merasakan di sini. Ia menegaskan: “Yang namanya kematian itu tergantung pada saya sendiri. Hidup pun tergantung pada saya sendiri. Mengenai berpulangnya Syeh Siti Jenar, tentu saja saya ingin bersama-sama pulang, di mana tidak ada lagi prasangka, dan sebentar lagi saya akan pulang. Saya perlu datang kemari hanya ingin bersedekah ajaran kepada para Wali. Maka tidak perlu malu memetik kata-kata saya. Semua ada tiga hal: *pertama*, jangan sekali-kali berbohong yang tanpa logika, karena dampak akhirnya adalah akan menjadi bahan tertawaan. *Kedua*, janganlah kalian merusak peninggalan kejayaan masa silam, seperti sastra lontar yang berisi ajaran-ajaran luhur, tulisan-tulisan di bebatuan dan kayu-kayu. Ketahuilah bahwa bangsa Jawa itu tidak akan habis kekunoannya. *Ketiga*, apabila setuju, buang saja masjid ini. Musnahkan dengan menggunakan api. Sayang bila keturunan kita tidak urung nanti ikut-ikutan kecanduan Kul-Hu, tergila-gila kepada Allah, mereka-reka sesuatu yang tidak akan pernah bisa ditemui. Di sini sunyi sepi, pastilah para santri menganut Tuhan Budi. Angan-angan terhadap Hyang Kakung, seperi Prabu Brawijaya. Maka kelak akan banyak santri yang ber-Tuhan “bumbung”; bayangkan

seperti seruas *bambu wuluh* yang berlubang dari ujung ke ujung, kosong melompong bagai lubang angin. Itu diklaim sebagai Tuhan, yang memberi penghidupan di antara langit dan bumi. Ada lagi santri bingung, nafas dianggap sebagai Allah, keluar masuk memuji diri-Nya. Selain itu ada lagi, Asma Allah lah yang dipuji. Pada masa walisanga ini, begitu banyak asma yang dianggap sebagai asma Tuhan diteriakkan di masjid oleh semua kawan-kawan anda, namun toh tidak mampu melihat Tuhan. Sedang bagi orang kafir, Tuhannya bisa dilihat. Dalam al-Qur'an dikatakan, bahwa Allah tidak bisa dilihat oleh orang yang memuji. Allah tidak bisa disembah, sebagaimana dengan guru saya Siti Jenar yang merujuk ke Al-Qur'an, yang tidak mungkin kalau kalian tidak tahu, yakni *Wa'idallahu dunal asma kufur* ( وَعِنْدَ اللَّهِ دُونَ الْأَسْمَاءِ كُفْرٌ ), artinya menyembah Allah kalau bukan asmaKu, berarti kafir.<sup>16</sup> *Wa ama ngibadal asma*, semakna dengan *fak naiyih*, bagaikan orang menyembah asma tanpa wujud. Maka hindarilah sebisanya, jangan sampai anda terlarut-larut. Rawatlah masjid ini selagi kalian masih muda. Demi anak cucu, jangan sampai pengetahuan anda menjadi semakin dalam, sebab toh banyak orang yang bodoh, yakni bertuhankan Allah, tapi berani terhadap penguasa dan menerjang tidak karuan serta mengacaukan hukum agama. Sayang sekali guruku Syeh Siti Jenar, kenapa juga cepat berpulang. Kalau saja masih "mati", di sini bisa merusak Masjid Demak yang penuh dengan Wali bohong-bohongan, karena beliau berpedoman dari al-Qur'an serta Tafsir Kaelani".

Masih dengan nada emosional, Lonthang mempersilahkan para wali untuk menyaksikan bagaimana ia mencabut nyawanya sendiri, dan kalau sudah "pulang" agar memperlakukan apa saja terhadap jenazahnya: mau diganti dengan bangkai kadal, katak, musang (*luwak*), atau kucing hutan yang mudah untuk dilambangkan dan mudah diperoleh. Setelah itu Lonthang memasuki masjid dan langsung menuju

---

<sup>16</sup>Allah tan kena sinembah/ Cocog bae lan guruku Siti Brit/ Rujuk Kur'an jarwanipun/ Mokal sira tan wikan/ Wa'indallahu dunal asma kupur/ Tegese wong nembah Allah/ Yen dudu asmaku kapidir.

tempat imam, sementara para wali masih tetap berada di serambi masjid. Dengan sigap Ki Lonthang menenggak “air kesempurnaan” (*tirta nirmala*), dan dalam sekejap mata ia meninggalkan dunia fana ini. Saat itu juga jenazah tersebut mengeluarkan sorot cahaya terang benderang. Para Wali yang ada di luar terkejut oleh suara “gubrak” yang terdengar, sehingga semuanya masuk masjid dan menyaksikan Lonthang telah tiada. Semuanya takjub dan tertegun lantaran begitu cepat hilangnya *tirta nirmala* (ماء الحياة). Jenazah itu pun segera dibawa ke luar dan dimakamkan di samping makam Syeh Siti Jenar.

Episode selanjutnya menceritakan diskusi murid Syeh Siti Jenar, yakni antara Ki Ageng Tingkir Ngadipurwa dengan Ki Pengging Dayaningrat. Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya pada episode ketiga bahwa Ki Pengging dipanggil Sultan Demak Bintara, namun tetap bersikukuh untuk tidak mau menghadap, sehingga oleh Patih Wanasalam diberikan kesempatan berfikir selama tiga tahun.

Melalui tembang *Asmarandana* pada pupuh N.1 – N.36 diceritakan betapa bahagianya hati Ki Ageng Tingkir Ngadipurwa, setelah mendengar kabar bahwa muridnya yang nomor satu, Ki Pengging Dayaningrat sudah dipanggil oleh Raja. Sampai dua kali dipanggil, Ki Pengging tetap tidak hadir, sehingga Ki Ageng Tingkir menjadi sangat cemas, sebab pada akhirnya akan dipidana, karena itu adalah perintah negara, sehingga ia ingin tahu apa sebenarnya yang menjadi kendala.

Setelah berpakaian, ia segera berangkat dengan diiringi tiga orang muridnya. Sampai di tempat tujuan, ia disambut oleh seorang perempuan di halaman rumah, dan kemudian Ki Ageng Tingkir berkata halus: “Wahai gadis, tolong sampaikan, saya ini Allah Tingkir; saya ingin bertemu dengan tuanmu, Allah Pengging yang berada di kamar, sebab ada hal penting yang harus dibicarakan”. Gadis itu segera menyampaikan pesan tersebut, dan selanjutnya mempersilahkan tamunya untuk masuk rumah.

Ia disambut dengan hangat oleh Ki Ageng Pengging, dan selanjutnya Ki Ageng Tingkir berkata: “Adinda, kedatangan

saya ke sini karena mendengar berita, bahwa sejak beberapa lama adinda dipanggil Sultan Bintara untuk sekedar bertemu, karena engkau masih bersaudara. Kedua, Sultan mencurigai adinda, oleh karena dinda masih trah keturunan Brawijaya, lagi pula dukuh ini dahulu merupakan Kerajaan Pengging yang makmur dan sejahtera serta termasyhur di mana-mana. Mengapa adinda tetap bersikukuh tidak bersedia, sebabnya apa adinda, aku betul-betul tidak enak hati”.

Ki Ageng Dayaningrat menjawab bahwa ia tidak bersedia menghadap karena ia merasa hidup di bumi Allah, di mana bukan Raja yang menciptakan, tapi semua manusia hanya menemukan terbentangannya bumi angkasa. Ia di sini hanya menanam *padi gaga*, jika keluar padinya, ia nikmati nasinya bersama Yang Menyebabkan. Pergi ke Demak ia tidak bersedia, karena lahir batinnya menolak. Ia melanjutkan argumentasinya, bahwa utusan pertama gagal, datanglah Patih Wanasalam dengan maksud serupa seraya membawa tiga macam teka-teki yang harus dipecahkan, dan sesudah itu ia diberi waktu berfikir mempertimbangkan selama tiga tahun. Meskipun limit waktu yang diberikan sudah habis, tapi ia tetap masih belum menyanggupinya, masih bersiteguh sebagai manusia yang tidak diperintah, apalagi dalam pandangan Ki Dayaningrat, semua manusia pada dasarnya derajatnya sama. Ia menegaskan : “Bertahtanya saya karena diri saya sendiri, hidup saya sekehendak hati saya, begitu pula panjang pendeknya usia terserah diri saya. Mencari sandang dan pangan pun kodrat saya sendiri. Angan-angan pikiran saya mengikuti angan-angan Tuhan kita. Dzat tempat saya bernaung, yang saya puji siang malam, saya laksanakan perintahNya yakni tidak menyembah Tuhan yang lain, kecuali memuji Sang Pencipta. Segala perbuatan, keinginan dan ucapan saya, karena kehendak Dzat Mulya. Saya sebut sebagai Yang Maha Suci, *La ilaha illallah*. Tapi ini hanyalah nama, sebab wujud konkritnya adalah wujud saya. Ibarat kata: di luarnya rangka, di dalamnya keris Hyang Agung, yang tidak berbeda dengan rangkanya. Sedangkan Maharaja Bintara yang mengaku-aku sebagai saudara raja-raja

dari trah Majapahit itu sama sekali bohong, karena itulah saya tidak mematuhi. Saya percaya bahwa kekuasaan guru ada di dalam diri saya”.

Mendengar jawaban adiknya, Ki Ageng Tingkir menyambung : “Adinda. Janganlah begitu. Sebaiknya dinda menghadap saja, sebab kalau tidak, kemudian ada yang mengadu-adu pastilah dinda akan mengalami ketidakadilan, ditindak oleh negara. Adinda pasti akan dihukum mati, lantaran tidak mau dikuasai oleh Raja. Saya mendengar kabar bahwa baru-baru ini gurumu Syeh Siti Jenar pun bertindak sekehendak hati terhadap pranata agama, dan berakhir dengan kematian, dengan dakwaan menyimpang dari ajaran. Bahkan keempat muridnya dibunuh sekaligus. Itulah kalau hukum negara dicampur-aduk, mengingkari kitab dan sahadat. Apakah dinda tidak takut”.

Kyai Dayaningrat menjawab dengan menangis tersedu: “Kakak Tingkir, terhadap masalah ini tidak mungkin saya takut. Sebesar rambut pun saya tidak merasakan. Meskipun jiwa saya luruh menyatu, dengan bumi menjadi sehelai rambut, tidak akan saya mengingkari. Tetap teguh tidak akan mundur, demi Sang Penguasa Alam Semesta. Orang mati tidaklah sakit, yang menderita sakit ialah orang yang masih berada di alam kehidupan. Kalau nyawa saya mati, pulang ke alam kemusnahan, tempat yang uning nganung, di mana tidak ada ketakutan akan bahaya”.

Memahami betapa kuat pendirian adiknya, Ki Ageng Tingkir hanya dapat mendo’akan agar Ki Pengging tetap bahagia memperoleh ketenteraman di manapun. Selanjutnya, pada malam harinya Ki Ageng Tingkir berkeinginan untuk menggelar pertunjukan wayang beber. Ia menampilkan lakon Dewa Ruci. Memang, ia salah seorang yang piawai dalam memainkan wayang sebagai media dakwah, menyebarkan agama Islam di daerahnya. Ceritanya, mengisahkan tentang Werkudara menyukmakan dirinya ke alam sahir (*shaghir*/mikrokosmos), bagaikan keris bersatu dengan warangkanya. Di alam shaghir itu Werkudara merancang tempat tinggalnya

besok. Di dalamnya ia merasa berada dalam dunia “sungsang-balik”, tidak berbeda dengan alam kabir (makrokosmos/ dunia) yang tenteram dan damai.

Ketika penonton sedang asyik menikmati lakon wayang beber Ki Ageng Tingkir, pada menjelang jam 03.00 dini hari, tiba-tiba Kanjeng Ratu Pambayun –isteri Ki Ageng Pengging– merasa akan melahirkan. Akhirnya lahirlah seorang bayi laki-laki dengan selamat sejahtera tanpa ada hambatan.

Ki Ageng Tingkir menghentikan pertunjukannya. Ia ikut berbahagia dan menyambut kelahiran bayi dari isteri saudaranya itu. Ia sangat takjub ketika menatap bayi tersebut, yang diluputi cahaya *nurbuwat* laksana semburat cahaya bintang yang memancar, tanda bahwa saat tersebarnya «wahyu» telah tiba. Ki Ageng Tingkir berkata pelan: “Wahai adinda, apabila diijinkan, bayi ini saya beri nama dengan Mas Karebet, sebagai tanda eloknya pertunjukan wayang tersebar kemana-mana, berkelebat terbawa angin barat. Selanjutnya puteramu akan kubawa ke Ardipurwa”. Ki Ageng Pengging menyetujui gagasan tersebut, dan selanjutnya Mas Karebet pun dibawa pulang. Sesampainya di dusun Tingkir, segera dijelaskan kepada Nyi Gedhe Tingkir, bahwa ia mengangkat seorang putera. Betapa bahagianya hati Nyi Gedhe menerima bayi yang tampan tersebut.

Setelah sekian lama, Ki Ageng Pengging berhasrat untuk menengok puteranya di Tingkir. Sesampai di Ardipurwa ia disambut dengan penuh hormat, namun ketika itu Ki Ageng Tingkir sedang menderita sakit. Betapa bahagianya Ki Ageng Tingkir atas kedatangan Ki Ageng Pengging. Ia pun berkata dengan pelan: “Adinda Pengging, ketahuilah bahwa kematian saya sudah dekat. Rasanya Nur Muhammad tidak tampak lagi di mataku. Kedudukan Rasul yang ada di bibirku pun hilang tak berbekas. Aku yakin dalam waktu yang tidak lama lagi, diriku akan diambil oleh Sang Hyang Manon. Aku merasa masuknya Hyang Pramana sudah mulai berkurang. Terasa sesak mendesak rasa ciptaku. Ayolah Dinda, antarkan saya ke gerbang kematian”.

Melalui tembang *Sinom* pada pupuh O.1. diceriterakan betapa Ki Ageng Pengging tersedu-sedu, dan berlinang air matanya, menetes hingga ke telinga. Sambil berbisik ia berkata :”Kakanda Tingkir, kuberitahukan kepadamu apa sesungguhnya kematian itu. Tanda-tanda kematian yang kakanda ketahui itu palsu. Tidak dapat dipercaya. Keberadaan Rasul di bibir juga tidak benar. Orang-orangan yang ada di mata yang dianggap sebagai Nur Muhammad juga tidak benar. Berkurang masuknya napas itu pun belum meyakinkan. Bagiku, yang menjadi pertanda kematian secara pasti dan tidak diragukan ialah *uninong anung unang*. Coba lihatlah aku”. *Aning anung unanung* itu pun lalu ditubruk didekap hingga meloncat.

*Uninong anung unang* adalah jalan hidup yang diajarkan oleh Syeh Siti Jenar, kemudian dikembangkan oleh Ki Ageng Pengging. *Uninong anung unang* letaknya tepat di tengkuk. Ki Ageng Pengging memegang tengkuk Ki Tingkir. Ia terkejut, karena dari tempat *Uninong anung unang* ia dapat mendeteksi bahwa Ki Ageng Tingkir tidak lama lagi akan menemui ajal. Kata Ki Pengging: “Oh, benar kakanda, ketika kuraba tengkukmu, aku dapat merasakan bahwa sebentar lagi kakanda akan berpulang ke alam suci”. Ia kemudian meminta Ki Ageng Tingkir untuk mengubah posisi duduknya sehingga berada tepat di depan Ki Ageng pengging dengan cara membelakanginya. Kaki Ki Ageng Tingkir duduk dengan kaki lurus (diselonjorkan) semedi berserah jiwa, kepada Hyang Maha Kuasa.

Nafasnya semakin lama semakin pelan, semakin lama semakin jarang. Ki Dayaningrat berkata halus sambil menahan keharuan: “Oh.. kakanda, sabarlah. Tidak lama lagi saya menyusul. Mohon tunggulah di tepi samudera kenikmatan”. Ki Ageng Tingkir menyahut: “Jangan berkata begitu, Dimas, karena hal itu merupakan keyakinan kaum Buddha. Mengapa kita harus saling menantikan seperti bukan orang mukmin saja. Orang menemukan surga, menjumpai isteri dan anaknya. Bagi kita, orang muslim, yang pasti tidak menginginkan surga dan



neraka. Tidak pula bersatu dengan isi yang sunyi. Tujuan kita hanyalah nikmat dan manfaat sejati. Nah.. mari kita semedi Dimas, ayo cepat antarkan saya!''.

Ki Dayaningrat tersenyum:'' Syukurlah, ternyata kakanda tidak salah persepsi. Sebab aku sering melihat orang yang hendak menemui ajal selalu bertanya kepada guru, di mana tempat orang mati besok. Guru yang bodoh akan menjawab dengan mudahnya, bahwa yang keluar dari raga akan menuju ke Nur Muhammad. Hanya mereka yang bodoh puas dengan jawaban itu. Karena itulah aku menyela bertanya kepada kakanda, di mana Kakanda akan menyatukan diri. Ternyata Kakanda berketetapan hati kokoh akan menyukma di *Uninong unang*. Aku bersyukur karena dunia akhirat Kakanda sependapat denganku, sesuai dengan pendapat Syeh Siti Jenar. Marilah, aku akan membantu Kakanda untuk menyatukan diri dengan Uluhiyyah''. Ki Ageng Pengging mencium ubun-ubun Ki Ageng Tingkir seraya menutup pintu kehidupannya. Segera lenyapnya kehidupan Ki Tingkir, dan sesaat jenazah itu mengeluarkan cahaya.

Jenazah Ki Ageng Tingkir kemudian disucikan dan dimakamkan di dukuh Tingkir, menurut agama Islam. Selesai pemakaman, Ki Ageng Pengging segera berniat untuk pulang kembali ke Pengging, namun Nyai Tingkir tidak mengijinkan. Ia diminta untuk tinggal dulu menunggu hari ketujuh. Setelah tinggal selama tujuh hari, Ki Ageng Pengging lalu meminta diri untuk pulang kembali ke Pengging.

Sesampai di rumahnya, Ki Pengging masuk ke kamarnya, untuk mengheningkan cipta kepada Dzat Penguasa makhluk. Ia tidak makan dan tidak minum air. Kekuatan pikirannya hanya merasakan cinta yang luar biasa. Ruh kebahagiaan itu tertangkap, karena keberadaannya kasat mata itu hilang, menyatu antara Tuhan dan Makhluk.

Episode selanjutnya mengisahkan tentang ''pengadilan'' dan akhir hayat Ki Ageng Pengging Dayaningrat. Diawali dari pupuh O.12, menceritakan tentang aktivitas di negeri Demak Bintara, di mana pada hari Senin, Kanjeng Sultan Penata

Agama tengah menyelenggarakan audiensi agung. Ia duduk di kursi bertatahkan intan, dan di hadapannya hadir segenap Bupati, Tumenggung, Lurah Desa, Asisten Wedana, para menteri, hulubalang, bahkan tamu dari luar negeri pun hadir. Kemeriahan audiensi agung ini digambarkan laksana gunung api yang terbentuk dari seribu manusia.

Pada audiensi tersebut, Sang Raja memberikan isyarat kepada Patih Wanasalam untuk mendekat, dan selanjutnya ia berkata pelan: "Wanasalam, berdasarkan laporanmu, Si Pengging Dayaningrat telah diberikan limit waktu tiga tahun untuk menghadap, dan sekarang waktu itu telah habis. Maka, sebaiknya kuperintahkan engkau untuk segera berangkat ke Pengging, membawa surat kuasa meminta Ki Pengging untuk datang hari ini juga". Ki Patih memberi sembah dan berkata: "Paduka Raja mohon perkenannya, meskipun benar merupakan titah Paduka Prabu, sebaiknya dirundingkan dulu dengan Walisanga. Jika sudah mantap benar kehendak Paduka, utuslah Wali Mukmin membawa perintah negara. Maksudnya, berhubung Ki Ageng Pengging itu masih menantu Prabu Brawijaya terakhir, yang tidak sembarangan dibunuh, jelas berbeda dengan Siti Jenar yang hanya keturunan orang biasa".

Atas usulan Patih Wanasalam tersebut, Sang Raja menyetujui. Ia pun kemudian menuju ke masjid, diiringi patih, menteri dan bupati. Sesampai di masjid, para wali yang sedang berkumpul memberikan penghormatan atas kedatangan Raja, dan setelah bersalaman secara merata, Raja berbicara dengan halus: "Kepada Kanjeng Sayid Maulana, kedatangan saya di serambi ini hendak memberitahukan kepada para wali, bahwa ada seseorang yang berniat murtad, yaitu Ki Pengging Dayaningrat, Sang Majenun yang kurang ajar, merusak agama menghina Kerajaan Agung, sebagaimana yang dilakukan Siti Jenar, menggugat tata krama yang ada. Karena itu, saya bermaksud meminta pertimbangan para Wali, lantaran ia masih berdarah Raja, Rama Prabu Majapahit. Saya sudah dua kali mengundang si Pengging, namun tetap tidak bersedia datang".

Semua para wali yang hadir mendengarkan dan menyimak apa yang disampaikan Raja. Sunan Kalijaga pun segera menanggapi: “Kalau sudah jelas-jelas ingin merusak agama, sebaiknya dikenakan hukuman. Utuslah para punggawa, menyampaikan perintah Raja”. Syeh Maulana Maghribi berkata: “Yang melaksanakan sebaiknya para wali. Ananda Sunan Kudus saja lebih baik berangkat menyampaikan putusan perkaranya”. Surat perintah Raja pun segera dibuat dan dibacakan di hadapan para wali untuk dikoreksi. Surat tersebut berbunyi:

*Sultan Penegak Agama, Pendiri Kerajaan Bintara.*

*Dari hasil kesepakatan dengan Rekyana Patih dan berhubung semua sudah setuju, pada saat ini saya bermaksud memanggil Ki Ageng Pengging untuk menghadap. Bila tidak bersedia akan dipenggal kepalanya.*

*Demak tertanggal 1 bulan Dzulhijjah Tahun Be dengan sengkalan Sad Catur Guna Luwih (1446 Çaka/ 1524 M)*

*Tertanda Sang Maha Prabu Sultan Penegak Agama*

Setelah surat tersebut selesai dibacakan, para wali yang hadir mengamininya, diiringi pembacaan do’a syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Surat kuasa tersebut kemudian dibungkus dengan kain sutera berwarna kuning, lalu diberikan kepada Maulana Maghribi, untuk selanjutnya diserahkan kepada Sunan Ngudung (Sunan Kudus), seraya berkata: “Engkau memperoleh kewajiban membawa surat kuasa untuk memenggal leher Ki Pengging Dayaningrat yang telah melakukan tindak kejahatan terhadap agama”. Setelah surat itu diterima, Sunan Kudus berangkat melaksanakan tugas bersama tujuh orang muridnya, dengan membawa sebuah *bendé* sebagai tanda di perjalanan.

Setelah melakukan perjalanan yang melelahkan, akhirnya mereka sampai di bukit Pengging. Ketika melintas di sebuah desa, dipukullah *bendé* itu bertalu-talu. Masyarakat desa menjadi ketakutan mendengar suara tersebut. Sebagian menutup rumahnya, sebagian lainnya mengambil senjata apa saja dan berlari mendekati arah datangnya suara, sebab mereka

menyangka ada harimau gembong yang mengamuk memasuki desa.

Sunan Kudus beserta rombongan menjadi heran melihat orang-orang menjadi panik ketakutan. Lebih heran lagi karena beberapa pemuda bersenjata datang menghampirinya dan menanyakan keberadaan harimau. Akhirnya Sunan Kudus berkata dengan santun, bahwa suara yang menghebohkan tadi berasal dari *bendé* yang dipukul, jadi tidak ada harimau yang perlu dikhawatirkan. Setelah sekian lama melanjutkan perjalanan, sampailah Sunan Kudus di tempat yang dituju, kemudian langsung menuju ke kediaman Ki Ageng Pengging. Di halaman rumah, ia menjumpai seorang nenek tua sedang membersihkan halaman, maka Sunan Kudus pun menyapa: "Wahai Nyai, saya mau bertanya, Kyai Pengging berada di mana dan apa yang biasa dilakukan pada saat ini ?".

Nenek tua itu menyahut: "Ki Ageng tidak pernah menolak dan memilih waktu. Kini beliau sedang berada di sanggar pamujan berkawan sabda bersama Dzat Yang Menguasai Kyai. Ia (Hyang Kuasa) berada pada tempat yang jauh tidak berjarak, dan teramat dekat tapi tak tersentuh. Dialah yang menguasai Ki Ageng, mengajak hidup, mengajak tidur dan mati: keduanya telah menyatu. Kalau ingin berjumpa Ki Ageng sudah pasti tidak mungkin, selagi beliau berbadan suksma mengheningkan cipta kepada Yang Maha Gaib. Yang Dipuja dan memuja, Yang Dilihat dan melihat, Yang Bersabda dan bertutur, segala gerak-geriknya bersatu tunggal. Sudahlah sebaiknya anda pulang saja, kedatanganmu akan sia-sia".

Sunan Kudus menjawab: "Nyai, saya ini utusan dari Hyang Penguasa Alam Semesta. Aku ini malaikat dari langit yang akan memberi kemuliaan agung. Karena itu, sampaikanlah kepada gustimu Ki Ageng Pengging. Tolong sampaikan, ini saja pesan saya". Mendadak wajah nenek tua berubah galak dan kasar: "Kamu ini bajingan tengik, sudah menginjak jempol berceramah pula, bergerilya diam-diam mencuri, mencari kain jemuran. Ketahuan kalau kata-katamu bohong, mengaku-aku sebagai utusan dari Hyang dan mengaku sebagai malaikat dari langit. Orang Pengging seratus juta pun tak kan percaya. Di

sini banyak orang bijaksana, hatinya suci begitu pula raganya. Semua tuturanmu benar-benar hina. Dasar manusia jahat yang merusak tatanan kebenaran. Mana ada Hyang Widdhi mengutus orang seperti mukamu. Allah dekat dengan kita, segala perbuatanku diketahuinya. Keliru kalau dibilang Ki Ageng tidak ada. Hei penjahat, jujur sajalah, terus terang tidak usah bohong. Sebetulnya anda itu orang mana. Kok bodohmu tak tertolong. Anda itu masih muda, bagus, menawan, sayang sekali otakmu kosong, tidak diisi dengan Pengetahuan Ilmiah. Apa belum tahu, bahwa di Pengging banyak sekali cendekia-intelektual”.

Sunan Kudus terlongong-longong mendengar tutur kata yang keluar dari nenek tua itu. Bicaranya sangat lugas. Maka Sunan Kudus pun berbicara dengan arif: “Ketahuilah nenek, saya ini santri dari Bintara, hendak bertemu dengan majikanmu, hendak belajar dari gudang ilmu”. Nenek tua itu malah tertawa seraya berkata: “Pantaslah kalau kalian ini orang Demak, sama dengan yang mengaku-aku sebagai Wali, mengelana menawarkan kebohongan, menjual kebodohan kepada orang Pengging. Aku tidak heran kalau kalian sampai di sini. Tak heran saya kalau kalian itu dungu. Memang sudah umum santri keluyuran, tak punya otak, batinnya pun sempit, ceroboh. Yang dicari cuma kenduri, nasi uduk dan daging ayam bersantan. Kalian memang benar-benar ingin bertemu Ki Ageng untuk berguru ilmu pengetahuan yang sudah mencapai kesempurnaan, agar supaya kebodohanmu itu hilang. Ajaran Ki Ageng itu jelas, mudah dan sistematis. Pengetahuan tentang dunia hingga tentang kematian. Saya ini perempuan, tapi kalau cuma melawan santri pinggirin tidak akan kalah. Baiklah saya beritahukan kepada beliau”.

Nenek tua itu kemudian masuk ke nDalem Wingking (tempat tinggal Ki Ageng) lalu duduk memberi hormat dan memberitahukan bahwa tamu Demak ingin bertemu. Tamu itu pun diijinkan masuk. Sunan Kudus kemudian dipanggil masuk ke ruang pribadi, sementara tujuh orang muridnya duduk di pendopo. Sunan Kudus masuk seraya menyibakkan tirai di kamar pribadi Ki Ageng. Betapa terkejutnya Sunan Kudus saat

melihat cahaya yang tampak laksana kilat. Sorot cahayanya mengerikan, cahaya yang memancarkan kekuatan gaib. Secara spontan Sunan bersujud di kaki Ki Ageng. Lama tidak mau bangkit, seraya keluar air matanya, terisak-isak menangis sedih dan terharu.

Alur cerita berikutnya dikisahkan melalui tembang *Maskumambang* (memilukan) pada pupuh P.1 – P.65, di mana dengan penuh perhatian Ki Ageng mengamati dengan penuh kearifan: “siapa namamu, dan berasal dari mana, mengapa menangis setelah membuka tirai ini? Engkau terisak-isak, apakah sedang sakit flu?”. Berkatalah Sunan Kudus: “Kanjeng Kyai, saya ini Pangeran Ngudung dari kota Kudus. Kedatangan saya ke sini diutus Raja, Kanjeng Sultan Bintara, yang beragama Arab (Islam). Saya membawa surat perintah kerajaan. Ini suratnya terbungkus dengan sutra kuning. Sedangkan mengapa saya menangis, tidak lain kerana melihat paduka memperoleh kesulitan. Benar-benar tidak masuk akal didakwa sebagai pemberontak kerajaan. Betul-betul hal yang mustahil untuk mencela agama suci, tanpa bukti sama sekali, sedangkan perkara ini terlanjur diputuskan, dengan vonis hukum qisas. Itulah kenapa hamba sampai menangis, diminta untuk menjadi duta menyampaikan surat kuasa yang agung: vonis penggal kepala. Nah, ini suratnya, silahkan paduka periksa”.

Oleh Sunan Kudus, surat tersebut dibaca dengan lantang dan keras, dari awal hingga akhir secara seksama, namun Ki Ageng seolah-olah tidak memperhatikan. Ia pun kemudian berkata: “Kalau begitu Wali, tubuhmu putih, tapi batinmu sebenarnya berkarat, membujuk-bujuk seperti penjahat. Kemana-mana keluyuran mengaku melihat Tuhan. Engkau pamerkan perbuatanmu dengan bersujud mengenakan jubah. Padahal sesungguhnya kamu tidak tahu siapa sebenarnya Tuhan itu. Ibadahmu sama saja dengan diriku tidak memuji Tuhan. Kamu pun tahu bahwa Allah itu hanya di bibir. Di dunia atas dan bawah sama sekali sunyi; hampa. Di akhirat kelak pun manusia tidak akan menjumpai Allah dan kamu hanya berpegang pada kitab yang ditafsirkan secara keliru, dan sulit

diamalkan. Sekarang Kanjeng Sultan mengikuti iblis, sehingga melihat orang seperti aku ini hatinya menjadi panas, dikiranya aku ini menginginkan keduniawian. Ia hendak menjatuhkan hukum kisas kepada Ki Ageng Pengging dengan dalih bahwa diriku enggan memenuhi panggilan untuk menghadap. Itulah bukti bahwa seseorang hatinya busuk, belum bebas dari cela. Jelas Si Patah itu sedang mabuk agama, tidak berjiwa ksatria dan mempercayai kabar tanpa saksi. Seperti orang yang tak berbudi saja. Seperti keturunan orang urakan”.

Ki Ageng Pengging pun mengkritik para Wali: “Semua wali yang turut serta dalam pengambilan keputusan perkara, tidak memiliki darah pendeta (orang suci). Karena itu, mereka tidak paham sastra suci dan tuna segala ajaran tertulis yang baik. Engkau, Sunan Ngudung, diutus Sang Maharaja untuk memanggilku, namun aku sama sekali tidak bersedia. Oleh karena itu, aku rela dipenggal leher ini. Aku sangat bersyukur, mengingat engkau adalah Wali mukmin, pasti cukup waskita dan mengetahui jalan menempuh ajal dan juga mengetahui tempat kematian. Oleh sebab itu, jawablah pertanyaanku dengan tepat sesuai dengan pandangan orang mukmin utama”.

Pertanyaannya adalah, pertama: “Apayang menyebabkan engkau hidup ?, berawal dari Adam, berjuta-juta tahun yang lalu, mengambil bentuk dari siapa?. Kedua, kenapa engkau dikatakan hidup?, kenapa masih perlu tidur juga?, siapa yang mengajak tidur?, dan mengapa dalam tidur engkau bermimpi ?. Ketiga, apa sebabnya seseorang bisa mati ?, di dalam kematian ada apa ?. Keempat, apabila engkau nanti telah mati, apakah akan kembali menjadi bayi atau tetap ada di sana ?. Jawablah pertanyaan Pengging tersebut yang berasal dari Syeh Siti Jenar. Jawaban-jawaban yang kumaksudkan itu untuk siapa saja dan di mana saja. Di sana bisa merasakan di sini, di sini bisa merasakan di sana. Silahkan uraikan, karena engkau ini seorang Wali yang termasuk imam di Jawa. Kalau tidak tahu tidak usah menjadi Wali mukmin, percuma saja menjadi duta kematian. Bagaimanakah bentuk kematian itu?”.

Sunan Ngudung (Kudus) sangat terkejut dengan empat pertanyaan yang benar-benar membuatnya pening,

karena merasa tidak kuasa untuk menjawabnya, sehingga dengan welas asih ia berkata kepada Ki Pengging: “Wahai Kanjeng Kyai, mohon beribu maaf saya, mohon diberi maaf yang sebesar-besarnya. Tidak lain hanya mengharapkan belas kasihan. Empat pasal perlambangan tersebut seluruhnya sudah saya terima, saya sangat menghargainya. Saya kira belum ada yang bisa menjawab empat pertanyaan yang Paduka ajukan, termasuk Kanjeng Maulana Maghribi yang berkedudukan sebagai pemuka agama, apalagi Walisanga. Sebab belum ada seorang pun dari para Wali yang pernah mendapat wejangan dari empat perkara tersebut, termasuk Sunan Bonang yang dikenal bijaksana. Oleh karena itu hamba memohon kepada Paduka untuk memberikan wejangan kepada saya. Saya serahkan diri saya”. Ki Ageng Pengging tersenyum seraya berkata halus dengan nada kecut: “Ya ampun, sempit sekali wawasanmu itu Wali, kasihan sekali. Ilmu mistik saja tidak tahu. Hei Kudus terimalah ini!”.

Ki Ageng Pengging kemudian memeluk tamunya itu. Perlahan-lahan membisikkan penjelasan atas empat pertanyaan yang baru saja dilontarkan. Dijabarkan secara jujur dan apa adanya, tanpa perumpamaan, tanpa kiasan, terus terang dan blak-blakan. Akhirnya mengertilah Sunan Kudus atas empat masalah yang sebelumnya tidak mampu dijawabnya. Sunan Kudus kemudian berkata, seraya mencium kaki Ki Pengging :”Jika demikian, hidup dan mati itu ada tiga macam, berbeda dengan pendapat bahwa hidup itu ada tiga kali dan mati dua kali. Adapun yang di sana saya ibaratkan kemarin dan yang sudah lalu adalah besok”.

Ki Ageng Pengging merasa bahagia setelah mengetahui, bahwa ternyata Sunan Kudus dapat memahami apa yang baru saja dijelaskan. Akhirnya Ki Dayaningrat berkata dengan arif: “Kudus, berhubung engkau menjadi utusan Sang Raja dan duta agama yang diperintahkan mencabut nyawa Ki Ageng Pengging, maka silahkan antarkan aku menempuh ajal. Bawalah kepalaku pulang dan sampaikan kepada Walisanga!”.



Pangeran Kudus menolak keras malah menangis tersedu-sedu, seraya berkata: “Kanjeng Kyai, saya tidak sanggup melaksanakan. Malah kalau diijinkan, saya minta diantar menempuh ajal terlebih dahulu. Saya rela, karena tidak mungkin saya ditinggal, lantaran di sana atau di sini sama saja. Meskipun Kyai tidak bersedia melaksanakan, biar saya pribadi yang akan memusnahkan jasadku sendiri, mati memenuhi kemuliaan hidup sejati. Telah lama saya tersesat berjodoh dengan mati. Saat ini keinginanmu ialah dapat berpasangan dengan keadaan, sebab pada waktunya saya pun juga bersatu dengan Dia”.

Ki Ageng Pengging menghela napas, “Hei... pikiranmu keliru. Jangan begitu, karena bisa memutuskan perjuangan para wali yang menjadi penarik laku kehidupan utama. Jika kau menempuh ajal, maka perjalananmu kemari akan sia-sia. Engkau tidak akan bisa kembali ke Demak dengan membawa kepalaku. Karena itu, saksikanlah !. Hari ini adalah hari akhir ajalku. Jika aku keliru, sudilah engkau menunjukkan jalan yang benar”.

Sesaat setelah itu, Ki Ageng Pengging segera meraih *tirta nirmaya*, dan seketika itu pula jiwanya melayang hilang tak berbekas. Melihat kejadian tersebut, Sunan Kudus merasa sangat menyesal. Dengan cepat ia menempelkan bibirnya ke bibir Ki Ageng Pengging, sehingga mereka bertemu di *miratus mustakimma* (صراط المستقيم). Ia berhasil mencuri napas yang dihirupnya melalui bibir Ki Ageng Pengging. Keduanya lalu bertemu dalam Nur Muhammad. Saling berdialog secara gaib, seperti mimpi saja. Dalam dialog gaib itu, Ki Dayaningrat memberi isyarat bahwa ia benar-benar marah kepada Sunan Kudus: “Apa maksudmu menggodaku?”. Sunan Kudus menyembah dan menjawab: “Saya masih merasa kecewa dalam hati. Saya ingin tahu rasanya di sana. Di sana ingin tahu rasanya di sini”. Ki Ageng menjawab : “Baiklah kalau begitu. Mari Kudus, marilah kita ke kolam, dan bawalah kain putih”. Sunan Kudus menyanggupi, kemudian Ki Ageng serta Kanjeng Sunan bergandengan tangan menuju kolam. Kain putih pun dibentangkan di tanah.

Pangeran Ngudung kemudian tengkurap dan dibungkus dengan rapi, kemudian napasnya ditutup, demikian pula segenap panca inderanya. Yang masih tertinggal hanya *driyasmara* (kesenangan) saja. Selanjutnya ia dimasukkan ke dalam air seperti mayat saja, tanpa suara, tiada bergerak sama sekali, pertanda bahwa ia sudah bersatu dengan suksma.

Sunan Kudus berada di dalam air mulai ba'da Isya hingga menjelang Subuh. Ki Ageng Pengging kemudian mengucapkan salam, dan dijawab Sunan Kudus "*Wa 'alaikum salam*". Terdengar suara gelombang air, kemudian Sunan Kudus segera ditarik keluar dari kolam. Kain putih pembungkus itu pun dibuka, ternyata masih tetap kering karena pengaruh daya mayat. Selanjutnya Sunan Kudus tubuhnya diusap oleh Ki Ageng, dan mendadak ia sadar lalu bersujud mendekap kaki Ki Ageng, seraya berkata: "Aduh Kyai, kini saya sudah mengetahui apa yang disebut dengan tirta yang nirmala". Ki Dayaningrat bertanya, "Seperti apa wujudnya, dan bagaimana rasanya?".

Sunan Kudus kemudian menguraikan pengalamannya yang bermacam-macam kemudian berkata: "*Rasa uninonganing unaning* itu seperti yang saya angan-angankan sebagai keadaan bukan tidur, tapi juga bukan mimpi, namun melebihi rasa bersenggama dengan wanita". Selesai berbicara-bincang, mereka pulang bergandengan tangan, menuju ke sanggar kembali. Setibanya di rumah, keduanya memasuki ruang pribadi Ki Ageng, kemudian Ki Dayaningrat berkata: "Karena engkau telah merasa puas mengetahui dan merasakan *uning ngananing*, sekarang saksikanlah bagaimana aku menemui ajal. Kuharap engkau jangan mengangguku lagi".

Ki Ageng lalu menebahi suksma dengan menyentuh bagian bawah tengkuknya, dan tidak lama kemudian telah menjadi mayat. Pangeran Ngudung lalu keluar dan membangunkan ketujuh pengawalnya yang sedang tidur di pendapa. Begitu fajar menyingsing, Sunan Kudus pulang bersama murid-muridnya. Dikisahkan, pada pagi harinya, Nyai Ageng bersama para pembantu semua menangis menyaksikan Ki Ageng telah meninggal. Banyak para siswa, lelaki, perempuan membela

guru mereka dengan ikut menempuh ajal. Mereka setia dengan sumpah mereka kepada guru yang mereka junjung tinggi.

Kembalinya Sunan Kudus ke Demak Bintara untuk melaporkan hasil kerjanya, dikisahkan melalui tembang *Dandanggula* (menyenangkan) pada pupuh Q.1 – Q.8. Saat itu Pangeran Ngudung telah tiba di Demak, dan langsung menuju masjid. Ia dan rombongan disambut oleh para Wali dengan suka cita. Setelah masing-masing saling bersalaman, Sunan Kudus berkata kepada Maulana Maghribi, bahwa ia telah berhasil melaksanakan tugasnya, berdasarkan surat kuasa yang diberikan kepadanya untuk menghabisi Ki Dayaningrat.

Kanjeng Maulana Maghribi menyatakan rasa terima kasih atas keberhasilan Sunan Kudus menyelesaikan tugas dengan cepat dan tuntas. Ia pun lalu meminta Sunan Kudus untuk memberitahukan hal ini kepada Sultan Bintara. Maka dengan diiringi ketujuh muridnya, ia pun menuju istana. Sultan diberi tahu, bahwa Sunan Kudus datang ingin menghadap, dan segera Sultan keluar kemudian duduk di samping Sunan Kudus.

Setelah bersalaman, Sunan Kudus melaporkan: “Paduka yang mulia, saya telah melaksanakan tugas sesuai dengan surat kuasa kerajaan untuk memberantas pembangkangan Kyai Dayaningrat. Sekarang ia sudah menjadi mayat. Sebelum surat kuasa saya bacakan, terlebih dulu saya berbantah mengadu ilmu rasha (mistikisme) dengan Ki Ageng Pengging. Setelah ia memberikan wejangan ilmu yang diamalkan, surat kuasa kerajaan saya bacakan untuk didengarnya. Apabila ia tunduk ia selamat, tetapi jika membangkang, ia akan menemui ajal. Namun ternyata Ki Ageng tidak menjawab, malah memilih mati, kemudian menemui ajal dengan caranya sendiri”.

Sunan Kudus meneruskan laporannya; “Setelah Ki Ageng wafat, jenazahnya saya pasrahkan kepada para murid dan isterinya untuk dimakamkan. Saya sudah melarang para siswanya untuk meniru perbuatan Ki Ageng, yakni murtad terhadap agama Rasul dan menghina kerajaan. Secara serentak mereka menjawab bahwa mereka bersedia melaksanakan

sebagaimana yang diperintahkan Sultan. Kecuali dari itu, saya memiliki peninggalan dari kakek, sebuah pusaka berupa bendhe. Benda ini betul-betul besar keramatnya, bila dipukul suaranya menakutkan, meraung seperti harimau yang tertangkap. Bendhe ini saya serahkan kepada Paduka untuk pengukuh kerajaan”.

Sang Raja mengucapkan terima kasih atas pemberian bendhe Kyai Macam serta tugas yang telah berhasil dilaksanakan dengan baik, kemudian mempersilahkan Sunan Kudus untuk mundur dari hadapan Raja. Setelah bendhe diterima, segera Sunan Kudus mohon diri dan keluar dari keraton menuju ke masjid, di mana para wali sudah berkumpul di sana. Sunan Kudus pun menceritakan secara kronologis peristiwa yang baru saja dilalui secara jelas, dan para wali pun mengamininya. Setelah itu semuanya bubar, masing-masing kembali ke rumah. Para Wali hatinya lega, tiada lagi duka di hati.

Episode terakhir menceritakan tentang diskusi para Wali dengan topik seputar ajaran tasawuf yang diamalkan oleh masing-masing. Melalui tembang *Asmarandana* pada pupuh R.1 – R.28, dikisahkan keadaan perkembangan agama Islam di tanah Jawa yang mulai mengalami kemunduran, kendati seluruh umat sudah berkiblat mengikuti ajaran Walisanga selaku pemimpin dan penuntun agama di negeri Demak.

Pada suatu hari, ketika Syeh Maulana Maghribi tengah sendirian duduk dengan khususyū’ di mimbar, mengheningkan cipta kepada Dzat Yang Menguasai dunia, tiba-tiba ia memperoleh ilham untuk segera mengadakan musyawarah. Ia ingin mengundang semua para wali yang sudah tinggi ilmu agamanya. Ia pun segera menginstruksikan kepada para Walisanga untuk hadir pada hari Jum’at mendatang dalam rangka audiensi para ulama, dengan ketentuan tidak boleh diwakilkan dan dilaksanakan di masjid demi tercapai kedamaian. Syeh Maulana Maghribi sudah menunjuk dua orang muridnya untuk diutus mengundang semua para Wali.

Pada hari Jum’at yang ditentukan, para wali yang diundang berdatangan hadir untuk melaksanakan shalat

Jum'at. Seusai shalat, mereka saling bersalaman, kemudian duduk berjejer berdamping-dampingan di serambi masjid secara rapi. Syeh Maulana Maghribi berada pada jajaran paling depan, di sebelah kirinya Sunan Bonang, selanjutnya Sunan Kalijaga, Sunan Geseng, Pangeran Modang dan Sunan Kudus. Pada posisi sebelah kanan, duduk Sunan Ngampel serta puteranya, kemudian Sunan Giri berdampingan dengan Sunan Prawata (Gunung), Syeh Somba, Syeh Bentong, serta para kyai lainnya. Semua yang hadir berbusana serba putih dengan jumlah kurang lebih mencapai 70 orang. Mereka duduk bersimpuh dengan hikmat, tidak terdengar suara apapun.

Syeh Maulana Maghribi mulai membuka pembicaraan kepada para hadirin: "Para hadirin semua, jangan sampai ada yang salah terima, karena ini menyangkut masalah yang berat, dan hanya untuk kalangan pimpinan. Oleh sebab itu saya perintahkan agar jangan diwakilkan. Mari kita bermusyawarah".

"Saudara-saudaraku para walisanga, ketahuilah bahwa tujuan i'tiqad (keyakinan) kita adalah untuk pegangan pribadi, dan saya ingin mengetahui hakikatnya. Karena itulah saya bermaksud memperoleh kebenaran, sebab ternyata banyak umat yang ikut-ikutan, terpikat oleh ilmu-ilmu murtad. Banyak yang menganut dan mengamalkan paham Qadariyah dan Jabariyah, sebagaimana keyakinan Siti Jenar. Begitu pula Ki Dayaningrat Pengging yang memiliki keyakinan merusak kedamaian lantaran menyingkap rahasia semesta".

"Lebih parah lagi mengajarkan keyakinan tersebut kepada murid-muridnya, yaitu orang-orang Jawa yang masih muda, merusak ketenteraman Keraton, mencemooh *kinil Mustafa* (Nabiyyil Musthofa/ Nabi Pilihan) yang masyhur. Betapa banyak yang terpikat dan tertarik pada ajaran pengetahuannya. Siapa yang mengawali ajaran?. Jelas para Auliya. Ajaran Mu'tazilah tanpa disadari telah berkembang di sini, tapi saya tidak termasuk orang yang semacam itu". Sunan Kalijaga berkata: "Paduka, Siti Jenar yang membabi-buta melakukan tindak kejahatan, merusak kelestarian agama, pada

awalnya ia merupakan seekor cacing yang terseret melalui lumpur, tatkala saya memperoleh pencerahan, menerima bai'at di tengah danau oleh Sunan Bonang”.

Sunan Kalijaga melanjutkan ceriteranya: “Ketika itu kami berada di tengah rawa berdua. Saat itu kami berdua tidak mengetahui ada cacing di dalam lumpur yang menempel di perahu. Ketika sedang memadamkan indera dan pikiran guna memperoleh isyarat baik, tiba-tiba si cacing berubah menjadi manusia. Manusia itu bernama Syeh Abrit (= Merah/ Jenar/ Abang). Kini kami bertiga. Di waktu fajar menyingsing, di tepi sungai kami bertiga shalat subuh dengan Kanjeng Bonang sebagai imam, sementara saya dan Jenar sebagai makmum. Setelah itu Kanjeng Bonang berniat untuk shalat Jum'at di Makkah, dan saya pun ikut serta. Syeh Jenar ditinggal sendirian di ladang. Sesampainya di Makkah, di depan Ka'bah bertemu dengan Jenar. Saya dan Kanjeng Bonang benar-benar kaget. Begitulah awal mulanya, sampai akhirnya dengan dibangunnya masjid ini, Syeh Jenar semakin menyimpang jauh: mengolok-olok Walisanga, mentertawakan Keraton Jawa. Digertak malah semakin menjadi-jadi, terus saja mengajarkan bahkan menyebarkanluaskannya. Si Jenar selanjutnya menjalin tali persaudaraan dan saling berguru ilmu pengetahuan dengan Kyai Dayaningrat. Mereka melahirkan keyakinan gila. Itulah sebabnya, banyak orang yang menyimpang dari ajaran yang semestinya”.

“Mereka menghina agama suci, mengolok-olok nama Raja, sebagaimana yang telah terjadi. Siti Jenar maupun Ki Pengging sudah dipidana dan telah sirna, namun para siswanya masih menjalankan ajarannya yang menyimpang itu. Oleh karena itu, Sang Raja dengan tegas berupaya memberantasnya. Ki Pengging, Siti Jenar serta murid-muridnya banyak yang ditangkap dan dipidana. Dari yang saya dengar, pada saat ini pengetahuan yang murtad dari agama sudah musnah dan tak akan muncul lagi. Apabila Paduka mengizinkan, dalam kesempatan mengumpulkan kawan-kawan semua ini, saya bermaksud mengadakan musyawarah tentang keyakinan yang

dianut masing. Saya merasa sangat bahagia". Atas ungkapan dan usulan Sunan Kalijaga tersebut, serentak para Wali semua menyetujui dan bersedia menyingkap sesuatu yang masih tersembunyi.

Yang sangat mengganggu pikiran setiap Auliya, yakni apa yang disangka sebagai *Wujudmu* adalah diamnya Allah. Di manakah ruang dan waktunya (*zaman* dan *makan*)-Nya. Kanjeng Maulana Maghribi berkata dengan penuh arif: "Wahai kawan-kawan Wali semua... Ada baiknya hal ini dicatat, dan jangan ada perselisihan dengan adanya perbedaan pendapat, agar dapat dijadikan cermin bagi semua hingga akhirnya. Juga bagi anak cucu kalian. Nanti yang diberi tugas untuk mencatat adalah Syeh Benthong dan Syeh Domba. Satu-persatu pemikiran para Wali hendaknya dicatat. Ini tidak lain untuk dijadikan tauladan hingga akhir zaman. Banyak penulis sastra lontar, akan tetapi jangan ada yang keluar, dan menyimpang dari Walisanga. Siapa yang berbuat demikian berarti kafir".

Semua ulama yang hadir menyetujuinya. Kemudian Syeh Domba dan Syeh Benthong mengasah pena untuk menulis, mempersiapkan papan dan kertas bertumpuk-tumpuk diletakkan di pangkuannya. Mereka berdua pun memasang telinga baik-baik. Kanjeng Maulana Maghribi kembali berkata: "Nah, silahkan Nak Malaya (Sunan Kalijaga), engkau mendapat giliran pertama untuk memberi penjelasan mengenai keyakinanmu".

Sunan Kalijaga memberi hormat dan berkata: "Baiklah kawan-kawan semua, mohon diperhatikan baik-baik, jangan sampai salah pengertian. Saya akan menjelaskan keyakinan yang saya anut".

### **I'tiqad Sunan Kalijaga**

Uraian Sunan Kalijaga mengenai keyakinannya digambarkan melalui Tembang *Sinom* pada pupuh S.1 – S.17. Menurutny, bahwa Eksistensi Hyang Widdhi (Tuhan) berasal dari kekosongan, yang memenuhi alam semesta. Dia bukan laki-laki bukan perempuan, tidak memiliki bentuk dan tidak bisa

disentuh. Apapun yang ada dan terjadi di dunia ini berawal dari Sang Maha Suci, yang merupakan Wujud Mutlak. Diam tak memiliki keinginan. Sejak dulu senantiasa berada dalam kerahasiaan. Menyendiri *manipannakimnu* (مانعا أقمه) yakni ada tapi tidak berwujud, bagaikan cincin. Dari ke-diaman itu lalu bergerak dengan sendirinya, dan dinamailah dengan hidup dan kehidupan manusia.<sup>17</sup>

Adapun yang disebut sebagai Wujud Muhammad (Nur Muhammad), berkedudukan sebagai utusan, sebenar-benarnya Rasul. Ia merupakan dzat yang benar-benar tersucikan, keluar masuk di dalam tubuh sesuka sendiri. Beredar dalam tubuh tanpa diperintah seperti ringannya tubuh. Kenikmatan yang bermanfaat itu bagaikan nyawa yang tidak lagi merasakan segala kesenangan inderawi. Itulah Tuhan saya, yang saya sembah di manapun berada, Dzat Allah yang sesungguhnya. Menyembahnya disebut shalat da'im yang dikerjakan selama hidup. Maka dari itu, saya di kala hidup, shalat itu pada hekekatnya tidak perlu menuju ke masjid. Shalat berupa ruku dan sujud secara fisik itu disebut syare'at.

Akan tetapi, perintah Rasulullah Muhammad *katimunnabi* (وأقيموا), jika hendak menyembah Tuhan, *wa akimussalati* (واقيموا الصلاة), artinya: Wahai Nabi, hendaknya engkau laksanakan shalat. Kanjeng Nabi menjawab, *salatu kamsuwajibi* (الصلوة خمس واجب), artinya, diwajibkan shalat lima waktu<sup>18</sup>. Sedangkan yang memerintah itu sesungguhnya, kalau saya pikir, semua itu merupakan kehendak Allah, Dzat yang mengisi dunia. Budi tidak memiliki daya, bila semesta tidak memiliki sisi yang kosong. Maka sesungguhnya inderalah yang mendorong terjadinya semua itu. Di situlah *mulajamah kodratullah* (ملازمة قدرة الله)<sup>19</sup>.

<sup>17</sup>Sadaya kahanan donya/ Antuk purba Maha Sukci/ Kang jumeneng wujud mutlak/ Meneng datan darbe arsi/ Nguni cangkrameng wadi/ Samadi *manipannakimnu*/ Ingkang yayah kalpika/ Mleng dadya obah pribadi/ Anjenengken *kayat kayuni* manungsa.

<sup>18</sup>Nanging kershanya Jeng Duta/ Mukammad *katimunnabi*/ Mestu kalamun Pangeran/ *Wa akimusalati*/ Tegese sira Nabi/ Jenengnya kita salatu/ Mangsuli Jeng Mukammad/ *Salatu kamsuwajibi*/ Jarwanipun wajib salat gasal wektu.

<sup>19</sup>Menggah yakinnya kang prentah/ Sun angen-angen pribadi/ Angen-angen



Karena itulah, tubuh mesti melakukan syahadat, shalat, puasa dan haji. Sedangkan *sidaratul janat* (صدر الجنة) disebut sebagai tali pengikat Islam sebagai alat pengokoh keberadaan syari'at. Sementara, Islam itu sebenarnya ibarat nafas yang tak terlihat, hanya diri yang memuji kepadaNya.<sup>20</sup> Itulah shalat yang hakiki. Dalil Kitab Asannuli, *wasarengatu Muhammad bakin ilalkiyammati* (والشريعة محمد بقاء إلى القيامة), artinya : sesungguhnya syari'at Nabi Muhammad itu abadi hingga akhir jaman. Itulah shalat da'im, yang merupakan tujuan hamba sehingga tidak menyembah lima Tuhan<sup>21</sup>.

Di sini atau pun di sana, hanya Allah Yang Hidup Abadi, sebagai tanda di sana bila saya ingin pulang suatu hari kelak. Saat kita ingin pulang, nafas bergulung bagai menggulung benang, keluar dari ibu jari kaki, pada bagian kiri tempat sanubari berada. Dari situlah darah mulai bergulung. Setelah habis naik ke atas, masih terus bergulung-gulung, naik ke *tanajul tarki* (تنزل - ترقق) tidak sampai semenit menjelma ke dalam Nur. Hati-hatilah, itu bukan cahaya bintang yang pertama. Sesungguhnya itu adalah cahaya bintang yang terakhir. Ketika itulah terdengar bunyi "Blam"<sup>22</sup>. Kemudian bola mata saya, laksana batu yang dikatupkan terakhir. Itu istilah Budhanya. Sedangkan bahasa saya, *babu sakratul pati* (باب سكرة الموت), maksudnya gerbang kematian. Di sinilah titik waktu yang pertama, yang disebut dengan badan immateri. Pada saat inilah keluarnya.... Plas, memenuhi semesta. Selanjutnya terus menyatu dengan keadaan awal. Berasal dari kekosongan,

---

*saking Allah/ Atas kang ngebegi bumi/ Budi tan saged mosik/ Yen jagad tan wonten wang-wung/ Sayekti saking driya/ Jumurung sakarsha dadi/ Lah ing ngriku mulajamah kodratullah.*

<sup>20</sup>Pramila badan lumaksa/ Sadar salat pasa khaji/ Sedene *sitratul janat*/ Winastan Islam tatali/ Lirnya pikekah pasthi/ Jumeneng sarengatipun/ Menggah jatining Islam/ Napas ingkang tanpa uning/ Mung pribadi mumuji ing dhewekira.

<sup>21</sup>Punika salat hakekat/ Dalil kitab *asannuli/ Wasarengatu/ Mukhammad/ Bakin ilalkiyammati*/ Muradipun sayekti/ Srengatnya Jeng Mukhammadun/ Langgeng prapteng kiamat/ Lah punika salat da'im/ Kang kulesthi boten mestu Pangran lima.

<sup>22</sup>Neng ngriku ngukut ludira/ Wusnya nting minggah manginggil/ Maksih anggungulung kewala/ Minggah ring *tanajul tarkir*/ Datan watara menit/ Gya manuksma sadalem nur/ Awas tan johar awala/ Sajatine johar akir/ Lah ing ngriku wonten wicara gumam, blang.

kembali ke alam sepi. Berkumpulnya Tuhan – hamba (makhluk), ya hamba ya Tuhan. Itu sesungguhnya adalah diri Tuhan yang kembali kepada Allah. Kira-kira pada titik waktu yang kedua, saya keluar dari jasad saya, tampak berkilauan oleh syahadat.

Bermula dari selembut bulu, tanah menempel pada kulit, kulit menempel pada daging, daging menempel pada *anaini*, *anaini* pun kemudian merasuk pada kenikmatan yang berada di sumsum, sumsum menempel pada saya, yang disebut sebagai badan materi. Periksa saja tubuh saya nanti bila saya sudah tiada. Meki begitu, semua mukmin yang berakal mesti benar-benar mengikuti syari'at yang sudah tersebar, mengajak kepada kebaikan, percaya akan kenabian Muhammad Rasulullah, utusan Tuhan sejak zaman dulu kala sampai sekarang ini. Saya ini seperti Rasulullah, tapi saya tidak diutus oleh Hyang Widdhi, hanya diwisuda sebagai juru bahasa, mengajarkan kepada orang-orang yang bodoh. Maka saya betul-betul mengikuti syari'at menyembah Hyang Agung. Di dalam masjid Demak ini, sedianya saya hendak memusnahkan batin saya yang sama sekali tidak *makbutallah* (معبود الله)<sup>23</sup>. Saya menyembah keyakinan yang diajarkan. Maksud saya adalah Dzatullah. Sunan Kalijaga mengakhiri uraiannya: "Demikianlah yang saya anut lahir dan batin. Wahai kawan-kawan mukmin., mohon jangan ada kemarahan atau pun kutukan karena besarnya kesalahan, sebab itu bisa menjadi pamali, yakni tidak mengakui bahwa diakui oleh Allah bukan merupakan hal yang salah".

Demikianlah uraian keyakinan Syeh Malaya atau Sunan Kalijaga mengenai tujuan batinnya yang sesungguhnya. Syeh Domba dan Syeh Bentong mencatat semuanya di kertas dengan sangat cermat. Sunan Kalijaga membeberkan seluruh ilmunya, dan rahasia ilmu yang telah tersibak itu semua diserahkan kepada Kanjeng Maulana Maghribi.

---

<sup>23</sup>*Manira rarasullallah/ Sinedhah tan myang Hyang Widdhi/ Pinisudha juru basa/ Mulang marang janma pinging/ Marma kula kencengi/ Sarengat nembah Hyang Ngagung/ Wonten jong masjid Demak/ Sumadya ambrasthaneri/ Batin kula boten pisan makbuttollah.*

## I'tiqad Sunan Giri

Berikutnya, dikisahkan pemaparan Sunan Giri dengan tembang Dhandhanggula pada pupuh T.1 – T.18. Sunan Giri berkata kepada Kanjeng Maulana Maghribi dan juga kepada semua mukmin yang hadir: “Wahai sahabatku, mohon diperkenankan, saya hendak membeberkan ilmu pengetahuan, yakni ilmu yang saya anut”. Tujuan batin sebagai i'tiqad (keyakinan) adalah menjadi kepercayaan saya. Wujud eksistensi Allah *lazama ralama karawalalidin* (لا زام الرحيم كالوالدين), tidak berbeda dengan sifat kita<sup>24</sup>.

Dzatullah, Dzat Yang Maha Suci sama dengan Dzat Nabi Muhammad yang hidup secara utuh tak terbagi. Kanjeng Nabi Muhammad sudah tiada, namun ketiadaan itu dari sisi sifat manusia yang tampak, atau bisa dilihat melalui diri kita sebagai utusan Rasul. Rancangan Yang Maha Kuasa itu disebut Haqiqatu Muhammad, seperpti wayang pada jaman kuno. Sebagaimana kita berada di dalam kedua mata kita: dua wujud tapi serupa. Kekuatannya saling mengisi satu sama lain. Begitulah perumpamaannya. Itulah yang disebut sebagai “yang tak memiliki rupa”, laksana udara yang teramat lembut. Nafas yang berada dalam ruh itu beredar ke seluruh tubuh manusia, bersatu dengan Rasul. Rasa saya yang ter-hakiki-kan disebut Nabi Muhammad.

Sedangkan wujud kita yang terdiri atas kulit, daging, otot, tulang, sumsum, pada akhirnya rusak, kembali bercampur menjadi satu. Ini tak mungkin saya gulung, sebab jasad enggan pada kekekalan (قديم). Dalam ayat al-Qur'an disebutkan, *latal bisullahu bilbatili* (لا تلبس الله بالباطل), maksudnya apabila ruh mengundurkan diri dan tidak bersedia, *qadim* (kekekalan) berubah menjadi *qidam* (terdahulu).<sup>25</sup> Pada saat ini saya

---

<sup>24</sup>*Sunan Giri umatur Jeng Maghrib/ Miwah dating pra mukmin sadaya/ Eh nedha kancamba bares/ Arsha nglairken kawruh/ Pangawikan kang kumaesthi/ Mleng sadalem mutakad/ Gagandhulan ing sun/ Wujud jumenengnya Allah/ Lazama ralama karawalalidin/ Nanging lir sipat kita.*

<sup>25</sup>*Dene wujud kita kulit daging/ Otot balung sungsum tembe rusak/ Wangsul amalebu awor/ Tan kenging kula gulung/ Reh ning wadhag tan seneng kadim/ Menggah dalile Kur'an/ Latal bisullahu/ Bilbatili tegesira/ Yen sing alus babatalan ora apti/ Kadim wus wujud kidam.*

sedang melakukan perisetubuhan kawula-Gusti, yakni antara badan ruh dan badan wadhag, maksudnya adalah Dzatul insan. Inilah yang disebut karunia, maka kebahagiaan itu tak hendak pergi dalam diri manusia yang dinamakan *ngaral lun basariyah* (عرض البشرية). Lama kelamaan kegembiraan itu tidak wajar lagi, sementara kenikmatan hakiki yang dipikirkan tidak muncul, bahkan kesaktian acapkali membentuk sifat-sifat jahat. Demikianlah dzat manusia.<sup>26</sup>

Penting bagi saya untuk memberitahu, bahwa pikiran adalah daya batin yang menipu karena tidak sungguh-sungguh ada. Maka saya buang jauh-jauh yang bukan semestinya, agar dekat dengan keselamatan. Karena itu, perintah-perintah mesti merupakan pilihan. Bila sudah betul-betul bersedia maka laksanakan. Hanya penjelasannya saja yang tertinggal. Ma'rifat kepada Allah pun menjadi tepat, sebab siang malam menyatu antara kawula dan Gusthi, menyatu antara jasad dan ruh.

Karena itu di dalam mushaf al-Qur'an dikatakan dalam sebuah ayat, *kambu mukmin baetullah* (القلب المؤمن بيت الله), hati seorang mukmin menghuni Hyang Manon. Sedang letak kalbu itu, menurut pandangan saya, berada di antara jantung dan otak. Penyuciannya, anugerah jantung oleh Allah, otak oleh Allah, sebab di situlah letak pikiran. Pemikiran ini,<sup>27</sup> saya ambil dari dalil-dalil Sayidina Ali, dalam aqaid demikian bunyinya: *asrakundimah* (أسر القديمة) memancar di otak dan jantung. Adapun awal mula saya, tidak akan saya bahas lagi karena tadi sudah dijelaskan, hanya berdiri sendiri. Qidamlah yang mengawali, tak ada yang lain yang mengawali. Saya berpandangan bahwa nafas saya yang keluar masuk ini, saya wajibkan untuk memuji Allah tanpa henti. Memuji kepada apa yang ada dalam batin, dalam pikiran. Kelak jika sudah

---

<sup>26</sup>Mangke kula jamah kwula Gusthi/ Liripun adan alus lan wadag/ Datul insane panengrane/ angen-angen pangastu/ marma kaeming ewuh gingsir/ **Ngaral lun basariyah**/ Bungah munah junun/ Kang den cipta nora teka/ Ati sakti sring narik ati junun/ Yeka dating manusa.

<sup>27</sup>Mila jroning **musakap** wawarti/ **Lapal kumbu mukmin Baettollah**/ Tyas mukmin mismeng Hyang Manon/ Menggah dununging kalbu/ Angen-angen kula kawruhi/ Antraning jantung utak/ Pasucianipun/ Marma jantung lawan Allah/ Utek Allah wit ing ngriku goning budi/ Angen-angen punika.

tergulung, saya berada di dalam apa yang disebut sebagai *ngat bunnami* (عذب النمي), anus tak boleh rusak. Di alam *saghir* (mikrokosmos) nafas itu pecah, memperlihatkan isi jagad alam *kabir* menjadi langit luas<sup>28</sup>. Adapun yang disebut sebagai tanpa badan immateri, ialah hidup tanpa ruhmu sendiri. Seumpama di masa mendatang jalan saya menembus alam penghabisan, dari otak hingga ke tengkuk, punggung hingga ke tulang belakang, kemudian bertahta di dalam *ngatbun*. Di sanalah terbentang alam semesta yang tak ada di dunia dan tak ada yang menyamainya, bagaikan istana pelangi.<sup>29</sup> Bahasa Arabnya adalah *janatul nangin* (الجنة النعيم), yakni jalan yang tak terhingga luasnya dengan angin yang sepoi-poi. Kita tidak akan merasakan kalau kita telah mati. Segalanya serba ada dan menyenangkan, berwarna-warni indah sekali. Jajaran pohon anggur tampak membentang, semuanya tampak serba berkilauan memenuhi sepanjang halaman istana, dengan dedaunan yang berlapis emas murni.<sup>30</sup>

Syarat menuju ke sini mesti dijalankan, berupa rukun Islam yang lima: shahadat, shalat, zakat, dan haji ke Baitullah, tanah Mekah untuk menjadi haji. Namun menurut keyakinan saya, bab haji bukan keutamaan. Di Demak sini pun tidak berbeda dengan Baitullah, sebab toh di hati saya ada Allah. Jadi, yakin di mana pun tempatnya. Untuk masalah puasa saya tidak mau, sebab dulu ketika belum ada titah, beberapa juta tahun lamanya sudah berpuasa. Kini setelah ada titah, diperintahkan untuk memakan berbagai macam daging, agar badan kuat mengangkat, memuji Tuhan Yang Maha Agung.

---

<sup>28</sup>*Dene napas kula mahya manjing/ Ngong tekadken puji kang tan pegat/ Muji ring angen-angene/ Benjing yen wus kagulung/ Sun umanjing ngat bunnani/ Brutu tan kena rusak/ Ing alam sakiru/ Napas wonten ngriku pecah/ Ameruhi jroning jagad nganam sakir/ Dadya wang-awang lega.*

<sup>29</sup>*Angen-angen datan badan angin/ Urip tanpa roh pribadinira/ Lenggah margyamba ing tembe/ Umahya alam laut/ Saking uteg ring githog gigir/ Ula-ula punika/ Gya nuksmeng ngadebus/ Ing ngriku gumlar ring jagad/ Tan papasang ing donya tan wonten mirib/ Karaton tejamaya.*

<sup>30</sup>*Yen Arabe ran janatul nangin/ Ratan jembar tan kena cinengkal/ Kasilir samirana wor/ Tan rumongsa yen murud/ Panggya sutata samya titi/ Sarwa sarwi sarwendah/ Natar tratag anggur/ Bangasaning glilah-kilah/ Binodhawi mubeng tirahing wismadi/ Patramas taturanggi.*

Kalau lapar, haus, lemah, capek, lelah, tak ada artinya, hanya membuat kurus. Karena itulah hamba tidak berpuasa.

Kita berpuasa berarti *tar kumasiwahi* (ترك ما سواه) yakni meninggalkan apapun selain Allah, atau ke warung saja, makan-makan seraya minum kopi dengan gula pasir atau gula batu atau minum teh. Walau begitu toh tidak dibatasi. Tajamnya penglihatan, keluar masuknya nafas kita, kesenangan-kesenangan semacam itu saya cari, sebab sah-sah saja bagi penganut agama Islam.<sup>31</sup> Adalah kewajiban bagi manusia untuk *janatul fitri* (جنة الفطرى), yang saya tujukan kepada panca-indera saya. Kaki dan tangan saya yang dua ini, siap untuk diperintah. Segala perbuatan saya hanya demi Tuhan. Manusia tidaklah kuasa untuk berdarma memberi petunjuk. Kalimat Allah merupakan perintah batin. Tentu saja kalimat Allah ini merupakan pengganti Tuhan. Kita hidup di sini memetik perintah.<sup>32</sup> Siang malam saya menjadikan-Nya sebagai tempat bernaung, agar di mana pun saya berada saya selalu ingat. Tidak menginginkan Tuhan yang lain, hanya nalar yang saya junjung tinggi, dan secara tegas terpatrit dalam hati, seandainya Tuhan itu tidak ada, tidak akan melihat utara dan selatan. Meskipun diacungi pedang yang tajam atau berhadapan dengan macan galak ataupun banteng mengamuk, seorang ulama agung tidak akan takut selama keyakinan hati ini belum sirna.

Banyak sekali kalau saya uraikan, barangkali kertas tiga *kendhang* pun tidak akan cukup untuk mengungkapkan pengetahuan batin saya. Hanya itu Paduka, pengetahuan yang saya amalkan, memetik dari ayat *Innahu daehu dallah* (إنه يهدي الله), artinya petunjuk mengenai batin dari Allah. Silahkan para wali pikirkan. Syeh Benthong dan Syeh Domba pun segera mencatat

---

<sup>31</sup>Pasa kita *tar kumasiwahi*/ Tinggal sabarang liyane Allah/ Dumadi marunga bae/ Mangan wedangan bubuk/ Gula pasir batu teh kek/ Ananging boyo ingan/ Awasing pandulu/ Mlebu metu napas kita/ Seneng pareng punika kula upadi/ Sah jumeneng mukmin lam.

<sup>32</sup>Mungguh wajib wong *janatul pitri*/ Sun tekadken ponca-driyaning wang/ Sikil lan tanganku loro/ Rumanti barang dhawuh/ Mobah molah mangatas Gusthi/Inma boten kawasa/ Darma reh pituduh/ Dhawuh ing tyas *klimatollah*/ Wus tetela angen-angen wakil Gusthi/ Kita ngriki met prentah.

ilmu yang dianut Sunan Giri. Mengenai penjabaran kepercayaan Sunan Giri tersebut, sahabat-sahabat beserta murid-muridnya yang satu gagasan dalam hal ilmu, betul-betul memuji Kanjeng Sunan Giri. Penjabaran simbolisasinya blak-blakan tanpa ditutup-tutupi. Memang begitu seharusnya musyawarah itu. Kini giliran Sunan Geseng untuk meneruskannya, yang dibuka dengan tembang Maskumambang<sup>33</sup>.

### **I'tiqad Sunan Geseng/ Cakrajaya.**

Penjabaran berikutnya disampaikan oleh Sunan Geseng atau Cakrajaya pada pupuh U.1 – U.12 melalui tembang *Maskumambang*. Demikian tuturnya: “Wahai kawan-kawanku para mukmin, kepada siapa saya hendak memohon ampunan. Karena saat ini Hyang Suksma telah mentakdirkan untuk mendiskusikan masalah keyakinan. Meskipun ada yang menyimpang, tidak akan dihakimi, sebab semua itu sudah disengaja”.

Bahwa Tuhan yang saya sembah, saya puji serta tauhid yang tetap saya anut, itu adalah Tuhan *Allah Rabbul Kalam* (الله رب العالمين)<sup>34</sup>. Yang menjadi tujuan hidup saya ini, tidak lain adalah adalah Wujud Haq, yang tidak memiliki rasa kantuk, tidak di dalam dan tidak di luar. Seluruh tubuh kita, luar dalamnya, berwujud jasad yang tidak urung akhirnya menjadi mayat, lebur menyatu dengan bumi. Hanya Dzat yang tidak tertimpa kematian. Bukan cahaya bintang yang pertama, bukan pula permata. Itu adalah nafas, roh, rasha dan semuanya *kadadim* (قديم). Itulah keyakinan saya<sup>35</sup>. Sedangkan nanti ketika tiba saatnya bagi saya untuk pulang, nafas kembali menjadi angin, daging, urat darah kembali ke wujudnya yang asli. Hanya

---

<sup>33</sup>*Kathah lamun kula babar kawrin/ Bok manawi kertas tigang kendhang/ Kirang tyas kabudayane/ Mung punika pukulun/ Kawruh ingkang kula antepi/ Met lapal innahu daehu dallah liripun/ Pituduhnya manah Allah/ Sumongga ta konca Wali dera galih/ Gya Syeh Benthong Syeh Domba.*

*Anulisi pangawikan Giri/ Dennyah mahyaken gandhulanira/ Kabeh sakabat muride/ Gumolong juga kawruh/ Mangastuti Jeng Sunan Giri/ Pamedaring sasmita/ Ngeblak tanpa sintru/ Reh nuksma musawaratan/ Nengna gantya Sunan Geseng kang nambungi/ Buka sekar kumambang.*

<sup>34</sup>*Pangran kang kawula sembah puji/ Tokid kang sun pasal/ Puniku kulanggep Gusthil/ Allah kula rabbul kalam.*

<sup>35</sup>*Dede johar awal miwah dede manik/ Angen-angen napas/ Roh rasha kabeh kadadim/ Puniku tekad kawula.*



Dzat yang memasuki alam keniscayaan. Saya sendiri adalah kehendak saya sendiri. Meskipun menjadi arca, kayu berlubang atau samudera raya, apalah daya saya untuk menghindarinya. Apalagi merenungkan kembali sesuatu proses yang sifatnya rahasia, berasal dari sperma kemudian menjadi bayi, kita hanya mengikuti takdir. Sementara Nabi Muhammad itu sendiri laksana mayat, sama dengan saya. Kematianannya entah ke mana, tidak berbeda dengan Walisanga.

Demikian keyakinan yang dianut Sunan Geseng. Maka dengan cepat, rapi dan indah, Syeh Benthong dan Syeh Domba menuliskannya.

### **I'tiqad Pangeran Modhang**

Keyakinan Pangeran Modhang diungkapkan melalui tembang *Durma* pada pupuh V.1 – V.21. Menurutnya, Allah itu merupakan rohnya manusia yang bertahta di dalam ketinggian, yakni menyatunya rasha, di jantung dan otak, tidak jauh dari jasad, sebagaimana sifat kita yang tampak secara otomatis. Oleh karena itu, apabila kita ingin bermakrifat kepada Tuhan, mesti melalui sarana memuji, munajat, berdzikir. Caranya, lidah dilipat ke langit-langit mulut, shalatnya menapak pada tanah, mata diarahkan pada hidung. Itulah tata dzikir saya.

Memadamkan panca-inderanya dan pikiran sekaligus, hingga menemui tubuh yang telah menyatu. Bila sudah diterima, akan menemui satu wujud, laksana bulan purnama, di mana di situ terdapat bunga-bunga, emas, lengkap, semua telah tersedia. Aneka rupa barang-barang persembahan bagi Dewa Kematian, sehingga segala macam bentuk rupa itu sirna, berubah menjadi wujud kita. Tidak laki-laki, tidak pula perempuan, kala melihat terbentangnya alam roh ini, benar-benar merupakan sebuah kenikmatan. Itulah keselamatan yang dijanjikan. Alam roh itu terbentang luas tanpa ada siang dan malam. Hanya diri kita sendiri, tak ada Tuhan dan makhluk, hanya saya sendiri. Dalam al-Qur'an dikatakan, adanya *alam kabir* merepresentasi dalam *alam shaghir*.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup>*Alap gumlar boya ratri boya rinal/ Kita jumngeng pribadi/ Nir Gusthi kawula/ Amung ingsun priyongga/ Tetep jroning Kuran muning/ alam kabira/ Da kala ngalam sahir.*



Melalui rasha saya mampu menuju ke sana, di mana saya memperoleh kasih Tuhan. Agungnya kebahagiaan di kala menerima kenikmatan dan keselamatan, menandakan bahwa tidak ada penyimpangan yang saya lakukan dalam menyikapi rasha di dalam kehidupan ini. Tentu saja bila jasad itu mati, seluruh indera perasa itu hilang, sedikit pun tidak ada yang tersisa. Penyucian jiwa itu tidak memerlukan tempat, sementara wujudnya yang hakiki berada di *nung Muhammad* (Nur Muhammad ?). Laksana kota bertahtakan intan permata,<sup>37</sup> itu bisa juga disaksikan saat ini juga. Jangan sekali-kali menolak takdir, kalau memang betul-betul bersedia menguraikan air kehidupan, hingga memancar ke segala penjuru. Hidup itu sesungguhnya tidak lepas dari bencana, hanya memindahkan tempat cahaya pelangi, yaitu *jannatun nangin* (جنة النعيم). Sedang hidup kita sekarang ini, bisa melihat sifat kita. Muhammad Rasulullah wujud saya, Rasul dengan rasha Tuhan.<sup>38</sup>

Tubuh kita sesungguhnya memiliki tiga macam wujud. Pertama, adalah wujud Muhammad yang sebenarnya, dari kaki hingga kepala. Kedua adalah wujud diri yang maya, sebagaimana tampak di dalam cermin. Ketiga adalah wujud mutlak, yakni Muhammad yang *hâdits* (baru)<sup>39</sup>. Manusia yang mati niscaya akan menemui bentangan alam semesta miliknya sendiri. Itulah gambaran Nur Muhammad yang terdapat di dalamnya unsur Yang Qadim. Maka benarlah, bila saya melakukan dzikir puji-pujian.

Bila dzikir itu benar, maka sekejap akan menemui bentangan semesta manusia (alam mikrokosmos). Begitulah saya kelak. Menurut penjelasan kitab, *wa ana umalita fingalamil kubriyajit kalibu* (وأنا أميت في عالم القبر يجيء قلبه), artinya sesungguhnya

---

<sup>37</sup>Wus tetela mayit sirna kang pangrasha/ Sacuwil datan kari/ Reh sucining jiwa/ Daton ngalap warana/ De musamane kang yakin/ Neng *nung Muhammad*/ Kutha winten linuwih.

<sup>38</sup>Amung ngalih panggonaning tejamaya/ Inggih *jannatun nangin*/ De gesang samangkya/ Kinen wruh sipat kita/ Mukhammad Rasullollahi/ Wujud manira/ Rasul rashaning Widdhi.

<sup>39</sup>Wanda kita wonten wujud tigang warna/ Siji Mukammad jati/ Suku prapteng murda/ Kalih wujud mayangga/ Kang keksi sadalem cermin/ Tri wujud mutlak/ Inggih *Mukhammad kadis*.

orang mati itu, di dalam kubur menemui diri kita sepenuhnya, tidak berbeda dengan dunia ini. Karena itu, seorang mukmin sebisanya mesti menengok kepada tujuan akhir, melalui dzikir tertentu. Bila sudah lancar, mudah saja mendatangnya<sup>40</sup>.

Keutamaan seorang mukmin adalah memahami rukun Islam, melaksanakan kelimanya: sahadat, shalat, zakat, puasa dan haji ke baitullah bagi yang memiliki uang sebagai bekal. Itu adalah syari'at lahir<sup>41</sup>. Ciri syahadat adalah berupa kalimat thayyibah, yang ditahtakan di dalam diri berupa Allah dan Muhammad. Itulah perwujudan saya, yakni di luar dan di dalamnya Tuhan, sedangkan orang yang shalat menyembah *Dzat al-Yaqin*<sup>42</sup>. Itulah masuknya nafas saya, naik, turun lalu naik lagi (تنزل وترق), yang bercahaya terang benderang. Di sana sini terang benderang. Akal dan nalarnya telah mencapai derajat yang paling tinggi. Sedangkan orang yang berzakat, hati penuh kerelaan<sup>43</sup>. Puasa itu untuk memperingati peristiwa Rasulullah ketika diserbu oleh musuh. Beliau tinggal di dalam gua dengan berpuasa selama 30 hari. Karena itu, saya pun melaksanakan puasa, sebab ilmu saya diajarkan oleh Nabi. Sedangkan ibadah haji mesti dilaksanakan di Baitullah. Baitullah itu sendiri sesungguhnya berada di sini, di jantung saya. Sedangkan Baitul Makmur ada di otak, dan Baitul Maqdis yang paling atas, di pucuk kepala. Ibadah haji yang demikian itu sah.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup>Dhikir pada jleg manggya gumlar ring janma/ Samanamba ing benjing/ Tetep jarweng Kitab/ **Wa ana umalita/ Pingalamil kubriyajit/ Kalibu lirnya/** Satuhune wong mati.

Dalem alamkubur manggya sak awakan/ Tan siwah donya iki/ Marma mukmin wenang/ Kudu tilik mring paran/ Saka dikiran kang **muksis/** Yen sampun lanyah/ Gampil kewala manggih.

<sup>41</sup>Utamiya mukmin wruh rukuning Islam/ Lilima den lakoni/ Sadat salat jakat/ Pasa haji Betolah/ Kaduwe wong darbe picis/ Sanguning dalan/ Puniku srengat lahir.

<sup>42</sup>Tandhanipun **sahadat klimah tayibah/** Kalenggahken neng diri/ Allah lan Muhammad/ Inggih wujud manira/ Ing Jawi ing lebet Gusthi/ Dene wong salat/ Manembah Datul yakin.

<sup>43</sup>Lah punika lebuning napas kawula/ Minggah **tanajul tarki/** Kang mancorong padang/ Ing ngrika ngriki terang/ Budayeng uteg mumpuni/ Dene wong jakat/ Rila legaweng budi.

<sup>44</sup>De wong kaji kinen manjing mring Betolah/ **Betolah** wus neng ngriki/ Jajantung kawula/ Ing **Betal makmur** utak/ **Betal mukadas** kang nginggil/ Embun-embunan/ Sah punika wong.

Demikianlah keyakinan yang saya anut. Orang yang berma'rifat kepada Hyang Widdhi adalah dengan cara melaksanakan kelima Rukun Islam, karena hal itu merupakan kewajiban bagi seluruh ulama, begitu pula orang-orang mukmin di mana pun berada. Berdasarkan penjelasan tersebut, Syeh Bentong dan Syeh Domba menulis semuanya dengan tuntas.

### I'tiqad Sunan Ampel

Selanjutnya adalah pemaparan keyakinan Sunan Ampel yang dikemas melalui tembang *Kinanthi* sebagaimana terungkap pada pupuh W.1 – W.24. Sunan Ampel mengungkapkan : “Wahai kawan-kawanku para mukmin, keyakinan saya siang malam hanya berdo'a, tiada Tuhan selain Allah Yang Menguasai Bumi”. Allah tidak di luar dan tidak dalam kalbu. Hanya kalimah thayyibah, *la ilaha illallah Muhammad Rasulallah* (لا إله إلا الله محمد رسول الله), artinya tiada sesembahan lain kecuali Allah dunia akhirat<sup>45</sup>. Sesungguhnya Nabi Muhammad itu utusan Hyang Widdhi. Lahir di Mekah dan wafat di Madinah. Sebenarnya saya memetik dari ayat-ayat al-Qur'an, *laja manala makami* (لا زمان ولا مكان).<sup>46</sup> Sifatnya lemah lunglai, takut pada Hyang Widdhi, *lannihaya la intaha* (لا نهاية للتقى), tidak berawal dan tidak berakhir. Pikiran dan nafas itu bukanlah Hyang Widdhi.<sup>47</sup>

Allah Yang Maha Agung bukanlah kekosongan, dan bila saya ingin melihat yang sesungguhnya, tinggal memandang pada proses kejadian alam, sebab alam ini pasti ada yang menciptakan. Tidak mungkin untuk berdiri sendiri, bukan kosong bukan pula isi. *Waman ngasara rabbahu, wakat jai lannaf sihi* (ومن نظره فقد جاء لنفسه), yakni siapa saja yang melihat Tuhan, betul-betul serius kebodohnya. Karena itu saya secara sungguh-sungguh mengamalkan keyakinan saya, siang malam berbakti.<sup>48</sup> Ruku' dan sujud lima waktu sehari semalam: subuh,

---

<sup>45</sup>Boten jaba boten kalbu/ Mung kalimah tayibahi/ La laha ilallahi/ Mukhammad Rasulullahi/ Tan wonten pangesthi liya/ Anging Allah donya akhir.

<sup>46</sup>Satuhune mukammadun/ Utusanira Hyang Widdhi/ Ing Mekkah seda Madinah/ Sajarwane kula esthi/ Mituhu jarwaneng Kor'an/ Laja manala makami.

<sup>47</sup>Sipatnya layu kayapu/ Tan kangangasa Hyang Widdhi/ Lannihaya la intaha/ Tan miwiti tan mekasi/ De angen-angen lan napas/ Punika dede Hyang Widdhi.

<sup>48</sup>Waman ngasara rabbahu/ Wakat jai lannaf sihi/ Sing sapa wruha Pangeran/ Temen-temen bodoneki/ Marma pamleng kula nedya/ Rina wengi angabekti.

dhuhur, ashar, maghrib dan isya' untuk memuji Allah, yang diagungkan dunia akhirat, yang menguasai Kerajaan Surgawi serta yang menentukan hukum dan keadilan.

Dengan kewaskitaan, saya mengaku melihat tempat bertahtanya wujud Hyang Widdhi, di dalam langit, sungai atau di antaranya, tetapi tidak pernah menemui. Karena itulah saya jadi takut memposisikan jiwa saya, sebab dalil al-Qur'an mengharamkannya. *Layakjibu makripatu ngaminal mudaka'iti* (لايجب معرفة من المتواضع), artinya orang tidak akan mampu mengetahui ilmu-ilmu yang terlalalu rumit, kecuali shalat yang *mukhsis* (telah ditentukan) untuk meraih kehidupan yang hakiki.<sup>49</sup> Allah tidak berada di dalam Hu, tidak pula di jantung manusia. Kafirlah bila memposisikanNya, dan kufurlah bila meniadakan Tuhan. Terciptanya alam semesta ini karena kodrat Hyang Widdhi.

Perbuatan, tingkah laku dan perkataan, semua adalah atas kehendak Sang Maha Suci. Namun semua itu berasal dari dalam diri saya. Wujud saya bukan Allah bukan Tuhan, tapi manusia biasa, dan tidak boleh mengaku sebagai Nabi. Sebab Nabi memiliki tiga sifat: sidiq, amanah, tabligh. Sebaliknya manusia ditakdirkan awam, kok ada yang berani mengaku sebagai Nabi. Adapun sembahyang saya lima waktu setiap hari. Manusia wajib melaksanakan Rukun Islam: sahadat, shalat, zakat, puasa dan haji di Mekkah, karena itu yang utama. Tidak usah berpikir yang bukan-bukan, karena Allah bertahta dalam hati. Adalah suatu kesalahan besar yang nyaris dilakukan semua orang, baik kafir maupun Yahudi yang mewujudkan nama Allah dan meletakkannya dalam hati. Padahal di dalam ayat al-Qur'an (?) disebutkan, *lamur basiman pikyali*,<sup>50</sup> (لا مَرَّ بِالنَّاسِ فِي عَالٍ) Sesungguhnya tidak ada sifat Maha Luhur dalam diri manusia. Sementara orang-orang Nasrani meniadakan Hyang Maha Suci. Berarti orang itu kerasukan setan, dajal laknat yang bersifat manusia. Maka dari itu, saya tetap teguh

---

<sup>49</sup>*Layakjibu makripatu/ Ngaminal mudaka'iti/ Tegese wong boya wenang/ Ngawruhi ngilmu kang dakik/ Kajawi salat sembahyang/ Kak muksis jatining urip.*

<sup>50</sup>*Puniku sakethi luput/ Prasasat kapir Yahudi/ Mujudaken nama Allah/ Dumunung sajroning ngati/ Mongka jroning dalil Koran/ Lamur basiman pikyali.*

menganut keyakinan percaya adanya Allah, yang memiliki sifat dua puluh. Di antara sifat Allah tersebut adalah *jalal* (kemuliaan), *jamal* (keindahan), Maha Besar, Maha Indah, Maha Mulia, tidak berada di sembarang tempat.

*Al Ngalam kulu mujudun siwallah* ( العالم كل موجود سوا الله ), apapun yang sifatnya duniawi, semua itu bukanlah Hyang Widdhi. Saya berani dipenggal leher saya, mati bersama kitab saya.<sup>51</sup> Saya sesungguhnya berasal dari tanah, api, air dan angin. Kemudian 16 zat yang lain, bercampur aduk menjadi satu. Melalui kodrat Allah, terciptalah saya.

Sebaik-baik orang hidup, wajib menyembah Dzatul Rabi. Karena Allah tidak menyerupai apapun, asma Allah sudah mencukupi. Hyang Suksma melihat yang tersamar, Sang Kalam mencatat sendiri. Mencatat perbuatan makhluk-Nya, sehingga baik buruknya perbuatan diketahui. Karena itu, sebaiknya mengupayakan keluhuran sebagai bekal di alam akhirat, sebab di kemudian hari semua pasti mati. Sedang ajal saya di kemudian hari, mencari pintu tanda-tanda dari muka bumi, *babu sakaratul muta* ( باب سكرة الموت ). Ketika terus-menerus saya tatap, akan tampak cahaya sehelai rambut yang memancar dari arah sorot yang terus saya tatap.<sup>52</sup> Terus memancar ke angkasa raya dan saya pun numpang naik ke surga. Sedang tempat surga itu bukan di langit dan bukan di bumi, tidak juga di antaranya, namun gaib di rumah Hyang Widdhi. Oleh karena itulah saya bersungguh-sungguh dalam mengajar pada para siswa saya di Tanah Ngampel Surabaya. Syari'at benar-benar saya laksanakan, agar terus diturunkan hingga datangnya Hari Kiamat nanti.

Kemudian ditulis dengan terburu-buru semua apa yang dikatakan Sunan Ampel oleh Syeh Benthong dan Syeh Domba secara sistematis sebagai pelengkap. Setelah itu Sunan Ampel diam, dan tembang Pangkur pun menggantikannya.

---

<sup>51</sup>*Al ngalam kulu mujudul/ Siwallah jarwaning dalil/ Saben kang maujud ngalam/ Sadaya dede Hyang Widdhi/ Wani akethokan jongga/ Mati lawan Kitab mami.*

<sup>52</sup>*De ajal kula besuk/ Met tondha jarwaning sitin/ Babu sakaratul muta/ Kula pandeng bade keksi/ Cahya sarambut umahya/ Saking braja musti mami.*

### I'tiqad Sunan Kudus/ Pangeran Ngudung.

Penjabaran keyakinan Sunan Kudus diungkap melalui tembang *Pangkur* pada pupuh X.1 – X.32. Dia menyatakan: “Menurut keyakinan saya, nama Allah tidak lain adalah Yang Maha Hidup, nama yang sebenar-benarnya hidup, bukan roh bukan nafas. Bukan yang disebut sebagai rasa Rasul yang bertahta karena sabda, pada manusia secara hakiki”. Dalilnya adalah *tajumin kawwalina* (يترج من قولنا) artinya «tersembunyi dari yang kita ucapkan», yakni tidak di luar atau di dalam, bukan di atas dan bukan di bawah. Di jaman akhir, orang tidak bisa bertemu dengan Tuhan yang menciptakan barat dan timur, utara, selatan. Semuanya sunyi. Yang dijumpai hanyalah «hidup» kita sendiri. Penciptaan bumi dan langit adalah benar, begitu pula segala macam benda-benda materi. Terbentangnya jagad raya, tandanya ketika belum terbentuk ruang hampa, tidak ada benda apapun, sebagaimana yang telah saya pahami.

Yang dimaksud dengan *imam*, istilah Islamnya, adalah nafas yang keluar masuk. Semua itu hanya sebagai syarat diakuinya eksistensi manusia. Sedang yang dinamakan hidup adalah *uning anong nganung*, dimana awal kejadiannya berasal dari Kodrat yang menciptakan sendiri. Bergeraknya sekehendak hati dan tanpa pamrih, sehingga jadilah saya ini. Semua berasal dari *nguning nganung*. Adapun Tuhan kita, saya sebut sebagai Yang Maha Hidup, sebab mengajak hidup, tidur dan mati. Sementara itu, yang dimaksud dengan “tidak kuasa”, adalah nafas yang menumpang, layaknya benalu. Begitu pula dengan kulit, daging dan darah, tulang, sumsum Rasuliah. Apalagi Rasul-rasul hanya numpang, sedang Allah itu hanya *asma*.

Lihat lagi hidup kita, kalau sudah hidup di tempat persembunyian gaib, tempatnya *uning ananung*, di mana tidak ada wujud, maka dunia kesenangan dan jiwa jiwa raga semuanya musnah. Saya tidak lagi merasa memiliki sesuatu. Hal itu terjadi kalau saya mati, bahkan di dalam kitab dikatakan, “orang tidur itu semacam orang mati”, *anna mu'akul maut*

(أَنْ النَّائِمِ كَالْمُوتِ), dan musnahlah budaya manusia. Meskipun pernah naik haji seribu kali, sebagaimana halnya orang yang ditimpa keberuntungan, hal itu sama saja dengan manusia rendahan, kalau dalam hidup merusak kepercayaan.

Yang disebut benda-benda yang nampak (material), adalah seluruh isi bumi. Di kala seluruh tubuh melihat, menyebut *kalimah thayyibah* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ), maka dzat hidup yang ada pada dirinya, bernama Yang Maha Agung. Ia dekat tapi tak tersentuh dan jauh tanpa jarak. Bayangan hidup saya merupakan cerminan *Dzat Wajibul Wujud*, seperti itulah gambarannya. Dapat melanglang buana ke seluruh dunia, dan mengajarkan yang sekiranya dianggap sebagai kasat mata. Hidup itu tidak pernah berkurang, tetapi abadi selamanya.

Dalam kasus orang gila, yang sakit adalah pikirannya. Itulah yang disebut dengan *rasa*. Berapa pun jumlahnya, yang tidak bisa sakit hanyalah *hidup*, dan hawa nafas saya menyatu tanpa pamrih. Sementara itu, yang dapat memahami kepandaian hingga seluruh kenikmatan panca indera, adalah kekuasaan kalbu yang tidak jauh dari batin. Penciuman, penglihatan, pengucap dan pendengaran, semua itu ada demi pamrih, sebagai sarana pemenuhan hasrat pikiran.

Namun eksistensi hati dan nafas yang kita hembuskan melalui apa yang disebut dengan *hidup*. Ia menemuni jiwa dan raga untuk sekedar menjalani Yang Tanpa Pamrih, Yang Teramat Jauh, Yang Tidak Baru, Tidak Usang, Tidak Tua dan Tidak Muda. Ia berada di dalam jiwa dan raga kita, merata ke seluruh tubuh secara agung. Sementara itu, hidup mesti mengalami kematian. Melalui asma-asma, kehendak-Nya mesti dilaksanakan. Sedangkan yang dimaksud dengan yang tidak bisa dilihat adalah tempat bertahtanya Sang Hidup.

Siang malam, hidup mati, dan dalam kematian siang malam hidup. Itu sebabnya saya heran, di mana tempat kehidupan, yang selanjutnya mencari tempat kematian. Hidup dan mati itu atas kehendak «hati yang tak mampu melihat». Karena pikiran itu tidak bernapas, ia dapat pisah

dan berkumpul menjadi satu. Bagaimana pula kumpulnya ?. Kalau sudah hidup tidak dapat hidup bersama. Silahkan dipikirkan para mukmin semua.

Kenapa saya sama sekali tidak bersedia mati?. Haus, lapar, sakit, lesu, benar-benar saya tidak mau. Andai terpaksa seperti saudara dekat, terikat oleh ketidakpastian, pura-pura bersedia mati. Oleh karena itu tidak saya rasakan. Yang namanya kematian terserah kepada yang mati, sebab itulah surga atau neraka tidak berdaya, hanya sekedar pasrah menempati kemuliaan. Pulang ke manakah kehendak hidup?. Yang seperti sekarang ini jangan dianggap sebagai abadi.

Kecuali itu, menanggapi perbincangan mengenai kehidupan, kalau dirinci entah berapa ribu saja wujud manusia itu. Untuk itu saya jelaskan secukupnya saja, agar tidak membosankan, sebab terlalu banyak kalau dirinci. Saya ringkas saja biar jelas: seperti bulu yang hidup di kulit, kulit hidup dalam diri manusia. Darah daging yang hidup; daging, otot hidup dari hidupnya tulang, tulang hidup oleh sumsum yang hidup, sumsum hidup dari «hidup» itu sendiri.

Rasha hidup berasal dari jiwa, jiwa itu adalah pikiran budi (nalar). Dalam hidup ini boleh mencari asal-usul kehidupan. Kekuatan nafas beredar memenuhi seluruh badan. Nafas hidup dari air, yang dalam bahasa Arab disebut *maya kayat* (ماء الحياة). Dengan menyatunya budi dan nafas, serta percampuran yang tiga dengan Sang Hidup, sehingga tiada satu pun yang nampak. Wujud yang bernama hidup acapkali menimpa nafas dan budi yang disebut dengan Hyang Agung. Padahal hidup yang sebenarnya bukan nafas, bukan hati.

Bukan Dzat yang mengitari semesta. Lebih lagi mukmin yang belum memahami Sang Pencipta, akan kesulitan mereka-reka, seperti merangkai bunga. Pasti belum memahami pisah dan bersatunya kehidupan nafas saya. Akibatnya banyak orang salah persepsi, banyak orang yang celaka lantaran berfikir bahwa nafas itu adalah hidup. Yang lain lagi menganggap sebagai kekosongan, seperti orang mengisi tabung-tabung bambu berlubang pada setiap ujungnya, semacam kolong



angin. Itulah mukmin sesat, melantur-lantur mengaku Tuhan, yang tetap diam layaknya sifat manusia.

Menurut saya, nama Allah itu asma yang memiliki air kehidupan (ماء الحياة). Karena itulah, di mana-mana kosong, di situ tidak ada Allah. Terciptanya manusia yang tidak disengaja itu dirasa sebagai kosong. Bisa ditebak sebagian dari mereka mendua, dan secara ceroboh bergaul dengan iblis. Orang yang pandai dan sakti, tetapi tidak mencari kesempurnaan dalam kematian, tidak mencari Hyang Agung, tidak pula menyebut asma-asma Allah, tidak menjadikan Muhammad Rasulullah sebagai tauladan, maka yang demikian itu seperti orang Belanda, beragama Isa yang menganggap Isa sebagai Tuhan.

Sementara itu, Nabi Muhammad tidak demikian, sekalipun mengaku melihat Yang Maha Esa, namun berkeyakinan bahwa memposisikan-Nya pada tempat tertentu saja sudah kufur. Sedangkan yang namanya manusia, hanya mengisi hidup selanggeng wadah (jasad)nya yang pada akhirnya membusuk dan menyatu dengan tanah.

Aku tidak ingin berada di mana pun, dalam keanekarupaan benda atau pun dalam kekosongan, tidak mau sekedar pasrah pada kehendak hidup. Tidaklah ada hidup tersesat, sebaliknya yang ada hanya pencarian atas keselamatan dan kesejahteraan, yakni keselamatan jiwa dan raga sesama makhluk. Karena itu kerjakanlah shalat.

Bila hidup dianggap sebagai wujud nyata, di dalam tubuh hendaknya menjalankan kebajikan, agar tersebar dan turun-temurun, baik putera, juru saji, ataupun orang-orang yang berada di belakang kita. Jangan sampai ada yang menyimpang, memisahkan diri, dan merusak kedamaian. Orang seperti itu hendaknya diberitahu, bahwa baik buruk berasal dari Tuhan.

Di dalam *musakap* (مصحف) tersurat, *kadri sahari kariminnallahi* (خير و شرف من الله), baik dan buruk atas kuasa Hyang Agung. Karena Allah itu Maha Esa, maka jika ada Tuhan yang lain, bisa dipastikan bahwa itu bukan tuhan. Silahkan dipikirkan seluruh keyakinan saya jika dianggap murtad<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup>Jroning Musakap sinerat/ *Kadri sari kari mimmallahi/ Ala yogya reh Hyang agung/ Yen Allah nora kliyan/ Wus tartamtukehing dudu temah wurung/ Lah sumongga kagaliya/ Sadaya murtat mami.*

Demikian uraian Sunan Kudus, kemudian Syeh Domba dan Syeh Benthong menuliskan dengan gaya bahasa yang sistematis. Selanjutnya Sunan Prawata maju untuk menjabarkan pengetahuannya.

### **I'tiqad Sunan Prawata**

Berikut giliran Sunan Prawata untuk mengungkapkan I'tiqadnya melalui tembang *Pucung* pada pupuh Y.1 –Y.38. Dia mengatakan : «Mutakad (I'tiqad) yang saya anut, bahwa dunia menuju kematian, tapi masih jauh. Keyakinan saya ada dua: penampakan saya Islam, tapi pola pikir saya Buddha».

Di dalam diri saya, bisa dikatakan tidak berganti. Masih orang Jawa, meski berbicara dengan bahasa Arab, membaca do'a, sembahyang dan tilawatil Qur'an. Istilah Jawanya, batin saya belum pindah. Hanya dalam menyebut nama Tuhan saya mengikuti orang Arab. Sedangkan yang saya anggap guru saya adalah Nabi/ Rasul. Dalam logika saya, Kresna, Wisnu dan Guru adalah asma-asma Allah, sementara Hyang Permana sebagai tali kehidupan, dan yang keluar masuk masing-masing punya nama sendiri.

Ketika masuk, Hyang Pramana bersabda *Hu*, saat keluar itu disebut Hyang Asma, sedang ketika hendak pulang, laksana meniti pelangi Kerajaan Hyang Sewondakala. Bagi saya, shalat di masjid secara serampangan tidak akan sampai ke jiwanya. Yang memerintahkan batin untuk shalat dan berdzikir hingga trance tidak lain adalah hati. Konsentrasi pada satu pandangan tidak akan menemui apa-apa. Benar atau salah, yang diperoleh adalah rasa cinta. Tentu saja rasa cinta terhadap apa yang disebut Dzatullah.

Segala keinginan, perbuatan, tingkah laku, shalat, dzikir, harus berpedoman pada perintah Yang Maha Pencipta. Karena itulah apapun tujuan saya, hanya pasrah kepada apapun kehendak *miptah* ( ? ). Sembah sujud lima waktu, siang dan malam, bila menemui halangan maka kesengsaraan itu tiba. Sama saja dengan orang Budha yang tidak memahami cerita.

Akhirnya tumbuh di dalam hati saya, pengetahuan yang sama sekali tidak lain dengan apa yang dimaksud dengan Arab–Jawa, adalah sekedar tingkah laku yang melawan kenyataan. Yang benar-benar saya harapkan dalam sembahyang adalah ingin bertemu dengan Tuhan. Dalam istilah Buddha adalah Budi. Itulah yang menjadi tujuan saya, dengan cara mengheningkan cipta dan memadamkan panca indera.

Pada pendengaran, penglihatan, perasa dan penciuman, saya padamkan hingga benar-benar padam, sehingga tidak perlu lagi mandi suci, yakni memandikan tajamnya penglihatan dan tajamnya penciuman. Ketika saya ingin bertemu Sang Hyang Guru, saya lakukan dengan bertapa mengheningkan cipta, di antara nafas kita yang masuk dan keluar. Masuknya nafas dan rasa itu berkumpul di dalam *Hu*. Ini disebut sebagai Wisnu Bathara. Keluarnya nafas adalah Hyang Kresna Jati, yang menghidupi dunia ruh anda. Sedangkan Hyang Guru adalah antara yang keluar dan masuk. Bila betul-betul memikirkannya, serupa dengan sifatnya: berwarna putih sebesar lada yang keluar melalui hidung.

Di situlah Hyang Guru, wujudnya bagaikan jiwa raga yang telah sirna sama sekali. Sang Premana diam dalam hening. Sang Hyang Hening melihat jagadnya sendiri. Bagaikan jamrud, hasrat hati sudah terpicat, tanpa Gusti-Kawula, hanya diri sendiri saja yang menguasai. Ini merupakan kepuasan yang sangat membahagiakan.

Kanjeng Sang Hyang Nur merupakan cahaya Nur dari rasa yang sudah menyatu. Juga dinamai Sang Hyang Tunggal, yang bertahta di dalam dunia ruh. Sementara Kahyangan Bathara Guru merupakan wujud gerak dari cahaya. Karena itulah, kelak jika saya mangkat, ada empat sosok dewa yang membujuk dan menggoda. Sesungguhnya panca indera itu memberi bencana.

Saya percaya bahwa Dzat putih sebesar lada itu lalu tercabut, kemudian pecah bertebaran, memperlihatkan dunia seisinya, yang tampak oleh kita cahaya yang bercampur aduk.

Saya ikut berada di dalam cahaya yang memancar itu. Karena itu dalam Buddha, jasad dapat berwujud roh, agar menjadi Hyang Triyatra yang menyatu dengan suksma (roh).

Oleh karena itu, setelah mati pun, terus memuja para Dewa selama kurang lebih seribu hari, agar segera menjelma kembali sebagai manusia (Kuntara). Jelasnya, penjelmaan itu terjadi karena Hyang Nur keluar masuk melalui mata, melalui penyatuan laki-laki dan perempuan. Di sinilah Hyang Nur Rasha kembali menjelma sebagai manusia. Hal ini berlangsung terus menerus. Demikianlah makhluk manusia, selalu berputar layaknya sebuah roda (*anyakra manggilingan*). Tubuh rusak, berganti rupa, kakek-kakek, jadilah saya ini. Saya mati, menjelma sebagai bapa yang bernama Yusuf. Terus begitu, menjadi siapa saja. Memang rumit sekali, namun itulah tanda yang sesungguhnya.

Semua para wali terkejut, saat mendengar penuturan Kanjeng Sunan Prawata, berupa i'tiqad yang dipadukan dengan kepercayaan Jawa, kala Buddha menjadi Dewa yang merasuk di hati.

Syekh Malaya (Sunan Kalijaga) berkata kepada Sunan Gunung (Prawata): “Kenapa Dimas Prawata yang menyukai Buddha kok malah menganut Agama Islam yang dari Arab. Sujud rukuk lima waktu, setiap Jum’at pergi ke masjid, mengaji Kitab al-Qur’an dan tafsir, kenapa tidak mempelajari sastra lontar saja’.

Sunan Gunung (Prawata) dengan gugup menyahut: “Kakak Malaya, shalat dan sujud saya ini menggunakan bahasa Arab yang saya maknai Jawa. Menurut Kitab Ushul *al-Qur’an (wa) Tafsir* disebutkan yang maknanya, bahwa di dalam hati saya seluruhnya masih Jawa, sedangkan malaikat saya ganti dengan Dewa. Panca kalbu, ada malaikatnya, yang dalam bahasa Jawa, para Dewa. Tentu saja, Jawa atau Arab bukan sekedar ucapan, akan tetapi satu visi (pandangan). Kenikmatan membuat hati terbiasa. Apa mau dikata, batin Arab penampilan Arab, Jawanya hilang, kalau begitu namanya bohong. Sebetulnya sama saja dengan orang Cina tulen yang masuk Islam. Meskipun dapat

membaca syahadat, shalat dan membaca al-Qur'an dan hadits dengan arti bahasa Jawa, namun hatinya masih tetap Cina”.

Setelah berbantah-bantahan cukup lama, segera Syekh Maghrib menengahi: “Wahai sahabatku, jangan saling berselisih berebut keunggulan dalam hal ilmu kebatinan. Bukankah tadi sudah berikrar janji bahwa tidak akan ada salah paham (perselisihan). Lagi pula ini adalah diskusi yang membahas ilmu pengetahuan. Tidak apa-apa meskipun ada yang menyembah patung. Berjanjilah, bila sudah diutarakan segera disimpan kembali. Kalau ketahuan oleh anak-anak muda yang masih bodoh, bisa jadi malah merusak ketenteraman Kerajaan”.

Kaum cendekiawan, kyai, santri, baik tua ataupun muda, setelah mengetahui intisari dari pengetahuan (i'tiqad) para wali, mereka begitu takjub dengan adanya perbedaan pandangan tersebut. Seluruh gagasan dalam setiap pengetahuan (pemikiran) yang dimiliki para ulama yang menjadi i'tiqad telah dicatat oleh Syeh Domba dan Syeh Benthong yang paham dalam ilmu sastra.

### **Komentar Syekh Maulana Maghribi**

Terakhir, pada pupuh Z.1 – Z.7. melalui tembang *Dandanggula*, Syeh Maulana Maghribi menyampaikan komentarnya atas berbagai masalah dalam diskusi tadi. “Saya sudah mendengar dengan jelas serta gamblang, bahwa setiap keyakinan dan ilmu tidaklah bisa sama. Masing-masing memiliki tujuan dan pandangnya sendiri-sendiri. Secara ringkas saya katakan, bahwa semua itu pada dasarnya baik, kalau saja keyakinan itu dapat dijadikan pegangan hidup selama tetap berpedoman pada al-Qur'an. *Wakadistam Sakadil Wusla* (فقد استمسك بالعروة الوثقى), artinya, wahai kamu sekalian jadikanlah sebagai tali pegangan yang kuat. Apa yang disebut dengan tali iman, menurut saya, meski orang menyembah berhala, akan tetapi tetap teguh pada tujuan dan tidak menyimpang, itu dapat disebut sempurna<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup>*Wakadistam Sakadil ngurti/ Wusla* liripun lapel punika/ La pada darbeya kowe/ Gandhulan tali kuku/ Nama tali ciptaning tokid/ Nangung pamancasing wang/ Yen kanga ran ngelmu/ Nadyan wong nembah brahala/Lamun madhep tetep cipta datan gingsir/ Iku nama sampurna.

Agama saya adalah sumber pranata dunia, yang menjaga kelestarian sesama makhluk, sekaligus sebagai hukum Negara. Sedangkan sembah dan sujud itu, menurut caranya sendiri. *Kalibul balad* (قلب البلاد), maksudnya, tata Negara itu tidak bias diubah-ubah. Sebagaimana lazimnya jangan sampai mengolok-olok cita-cita demikian luhur itu.

Saya jelaskan lagi, melalui dalil Ushul hasil karya pujangga Arab yang berbunyi, asma Tuhan disebut *Wala umin lokhatul ngarbi* (وكلام من لغة العرب). Artinya, perkataan Allah adalah bahasa Arab. Karena lain bangsa lain orangnya, pasti bed juga istilahnya, namun sesungguhnya maknanya satu. Jadi itu tidak perlu menjadi soal.

Saya ini orang Arab, datang ke Jawa. Dari Mekkah karena terusir dan melarikan diri, sebab terjadi perselisihan di antara mereka. Sampai di Demak mengajarkan agama Islam dan membangun masjid, sesungguhnya hanya demi tujuan baik, hanya ingin mencari kedamaian. Tubuh materi wajib menyembah Dzat Allah, dengan menyebut nama-Nya saja sudah sah.

Tujuan yang paling hakiki ialah sebagai bekal kematian, dan orang mati itu sama saja dengan bangkai. Surga dan neraka tidak tampak, tidak lagi memiliki daya. Belum ada orang yang meninggal kemudian kembali. Sementara Kanjeng Nabi yang mi'raj, terbangun dari tidur. Dalam Buddha pun tidak berbeda; Wrekudara bisa menjadi Dewa Ruci, Belanda penganut Isa pun bisa ke surga. Entah semua itu bohong atau benar, sebab kita semua tidak bakal mengalami mi'raj yang demikian. Saya hanya meminta, mohon dipikirkan baik-baik hingga ke dalam hati, kalau anda memang bisa. Namun jangan pernah mengabaikan, syariat lahir jangan sampai putus, lima waktu (shalat) sebagai tanda bagi kesucian. Demikian penjabaran saya.

Serat ini selesai disalin pada hari Sabtu Legi tanggal 25 Januari 1902 atau tanggal 15 Syawal tahun Dal 1831. Disalin oleh Muhammad.

## **B. Naskah B Koleksi Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje**

Naskah yang diterbitkan oleh Javaansche Uitgaven van Widya Pustaka, dan dicetak oleh Indonesische Drukkerij di Weltevreden tahun 1917 ini, merupakan karya Mas Ngabehi Mangunwijaya, seorang abdi dalem Mantri Miji (Urusan Khusus) di Surakarta, atas perintah Raden Mas Tumenggung Jayeng Irawan, Priyayi Agung Bupati Patih di Pakualaman, Yogyakarta. Penulisan naskah ini atas prakarsa Raden Mas Partawiraya di Wonogiri pada tahun 1847 – 1917. Si penulis diminta untuk menyelaraskan tata bahasanya, gubahan tembangnya, juga diminta mengubahnya menjadi gaya Surakarta. Setelah selesai penulisan ini, benar atau salah Mas Ngabehi Mangunwijaya menyerahkan kepada para pembaca, sebab sesungguhnya telah bergeser jauh dari karya aslinya, namun demikian patokan tata bahasanya tidak berubah.

Isi naskah Serat Siti Jenar versi Mangunwijaya ini dimulai dengan tembang *Dandanggula*, melalui pupuh A.1 – A.32. Pada pupuh A.1- A.4 merupakan prawacana dengan menggambarkan betapa beratnya proses yang harus ditempuh oleh seseorang yang menghendaki kesempurnaan diri, dan ditutup dengan sebuah baris yang menunjukkan awal penulisan naskah ini, yaitu sengkalan: *Nabda Dadi Murtyeng Rat* (1874).

Pada pupuh A.5 mulai diceriterakan tentang adanya seorang Aulia yang bernama Syeh Siti Brit (Siti Jenar). Ia telah meninggalkan kehidupan duniawi, dan hidupnya hanya untuk menuju keabadian. Pada suatu hari, Syeh Siti Jenar mendengar kabar bahwa ada seorang pendeta yang telah sempurna ilmunya, bernama Ki Kebo Kenanga, seorang keturunan Raja Majapahit yang tinggal di dukuh Pengging untuk mengasingkan diri dan bercocok tanam.

Uraian berikutnya, isinya secara naratif sama dengan naskah A (*Naskah Perpustakaan Nasional, Peti 113, Kode KBG Nomor 673, Rol. 128.02*), yakni menceritakan tentang pertemuan antara Syeh Siti Jenar dengan Ki Kebo Kenanga atau Ki Pengging Handayaningrat, seperti telah disebutkan pada episode kedua melalui pupuh C.43 – C.62. Perbedaannya hanya

terletak pada penuturannya saja. Jika pada naskah A dituturkan melalui tembang *Sinom*, maka pada naskah B (Raden Ngabehi Mangunwijaya) menggunakan tembang *Dandanggula*. Sebagai contoh, perbedaan tersebut adalah sebagai berikut:

### **Naskah A. (Sinom)**

<i>Kyai kula langkung bingah</i>	Kyai, saya betul-betul bahagia
<i>Paduka mangéran budi</i>	Paduka berTuhankan budi
<i>Ngeningken sajuga karsha</i>	Mengheningkan cipta demi satu tekad
<i>Kagyat Kyageng tanya aris</i>	Terkejutlah Ki Ageng, beliau bertanya halus
<i>Sinten dika kakasih</i>	Siapakah gerangan anda ini
<i>Lan ing pundi wismanipun</i>	dan di mana tinggalnya
<i>Umatu kang tinanyan</i>	Yang ditanya pun menjawab
<i>Kyai kula Seh Siti Brit</i>	Kyai, saya Syeh Siti Brit
<i>Nguni bongsa sudra mangkya manjing madya</i>	Dahulu orang miskin, dan kini termasuk orang terpandang.

### **Naskah B. (Dandanggula)**

<i>Winangsulan ngalékum salami</i>	Dijawab dengan wa'alaikum salam
<i>Dyan salaman sang Sèh ingaturan</i>	Mereka bersalaman, sang Syeh dipersilahkan
<i>Lenggah ing ngèmpèr panepèn</i>	Untuk duduk di teras pertapaan
<i>Sang prapta sampun lungguh</i>	Tamu itu pun duduk
<i>Kya Geng Pengging anila krami</i>	Ki Ageng Pengging menyapa dengan hormat
<i>Dhuh adhi apuranta</i>	Wahai Dhimas, maafkan
<i>Rèh nembe pinanggih</i>	Berhubung baru saja bertemu
<i>Pun kakang sru katambetan</i>	Jadi saya benar-benar tidak mengenal anda
<i>Kaparenga pun kakang minta upèksi</i>	Mohon diijinkan saya mengetahui
<i>Sinten kasubir wasta</i>	Siapakah nama anda



<i>Lan ing pundi pinangkaning wuri</i>	Dan dari manakah asal anda
<i>Kang tinanya maluyèng wacana</i>	Yang ditanya menjawab sapaan tersebut
<i>Dhuh Sang Pandhita jatosé</i>	Oh Pendeta sesungguhnya
<i>Kula ingkang sinebut</i>	Sayalah yang dijuluki sebagai
<i>Sèh Siti Bang nguni pun ari</i>	Syeh Siti Jenar, yang dahulunya dari
<i>Terah ing sudra papa</i>	Keturunan golongan sudra miskin
<i>Mangkya antuk wahyu</i>	Setelah memperoleh wahyu, kini
	Diangkat oleh Raja
<i>Sinengkakaken ing Nata</i>	Ditetapkan jabatannya sebagai
<i>Tinetepken ing pangkat winastan Wali</i>	Wali
<i>Dhépoking Krendhasawa</i>	Yang memiliki padhepokan di Krendhasawa

Demikian pula pada pupuh B.1- B.73 diceriterakan mengenai ajaran Ki Ageng Pengging Handayaningrat yang memadukan antara ajaran Buddha dengan tasawuf, mengenai esensi kehidupan manusia, serta dalam hubungannya dengan Tuhan. Perubahan narasi baru dimulai pada pupuh C.1 – C.16 melalui tembang *Asmarandana* yang menceriterakan tentang pribadi Syeh Siti Jenar, dan ini tidak ada pada Naskah A.

Dikisahkan, bahwa Syeh Siti Jenar pada awalnya dianggap sebagai cacing, maksudnya, manusia yang teramat miskin. Ia adalah putera seorang “pendeta” yang berasal dari negeri Atas Angin yang melarikan diri dari padhepokan, lantaran dimarahi oleh ayahnya. Ia pun kemudian mengembara layaknya kaum papa, terlunta-lunta hidupnya, hingga sampailah ke tanah Jawa. Ia bekerja sebagai tukang perahu, sehingga pada suatu hari perahunya dinaiki oleh Kanjeng Sunan Bonang dan Kanjeng Sunan Kalijaga. Saat itu tengah malam, dan ia diminta menghentikan perahunya di tepi rawa, sebab Kanjeng Sunan Bonang hendak mengajarkan ilmu sejati kepada Kanjeng Sunan Kalijaga. Setelah siap, Kanjeng Sunan Kalijaga pun maju untuk menerima ilmu para wali. Saat itulah, Syeh Siti Jenar ikut mendengar dari luar kamar. Dari apa yang didengarnya,

seluruh ajaran wali itu tercerap dalam dirinya. Karena ia adalah putera seorang “pendeta”, maka ia dengan segera tercerahkan hatinya oleh seluruh ajaran tersebut.

Tidak lama kemudian, Kanjeng Sunan Kalijaga keluar dari dalam kamar, dan melihat tukang perahu itu duduk menempel pada dinding ruangan. Sunan Bonang begitu memandang kepada Syeh Siti Jenar, tersenyum dan berkata pelan: “Wahai anak muda tukang perahu, kenapa engkau duduk menempel di dinding kamar. Tampaknya ada keperluan”. Maka bertuturlah Syeh Siti Jenar: “Saya turut mendengarkan saat paduka memberi ilmu kepada Kanjeng Sunan Kalijaga. Atas restu paduka, semua ilmu tersebut sudah saya cerap”. Kanjeng Sunan Bonang tersenyum di dalam hati, seraya berkata pelan kepada Sunan Kalijaga: “Ketahuilah Syeh Malaya, Si Jenar telah menyatakan kesediaannya, dititahkan untuk menjadi Aulia, melengkapi jumlah Walisanga. Tidak ada lagi perbedaan dengan engkau”. Mereka pun lalu pulang sendiri-sendiri.

Syeh Siti Jenar kemudian mengasingkan diri di Dukuh Krendhasawa. Ia menjadi waskita setelah memperoleh ajaran dari Kanjeng Sunan Bonang. Namun pada akhirnya yang dipikirkan hanyalah kehendak untuk mati, dan tidak lagi betah hidup di dunia. Sampai suatu ketika, ia pun mengajarkan pengetahuannya kepada orang lain, sehingga setiap hari muridnya semakin bertambah banyak.

Dikisahkan, sekembali dari Pengging setelah bertukar pikiran dengan Ki Kebo Kenanga, ada perasaan gundah dalam hatinya dan tergugah perasaannya. Ia memiliki perspektif baru, yakni perihal keinginannya untuk menempati keabadian, tidak perlu bersumpah setia, cukuplah serius memandang Hyang Manon (Tuhan) dan senantiasa memahaminya dengan sifat dua puluh serta meyakini bahwa hanya Allah lah Yang Maha Kuasa.

Pandangannya ini sama dengan Ki Kebo Kenanga, sebagaimana telah disebutkan, yakni di mana pun tidak ada Allah, kecuali dalam dirinya sendiri, dan selain itu yang ada hanyalah asma Allah. Dunia dikatakan kematian, dan akhirat

disebut kehidupan, hidup selamanya. Karena itu, Syeh Siti Jenar sangat sedih di “alam kematian”, keinginannya hanyalah kehidupan hidup tanpa mengalami kematian.

Demikianlah, semakin lama semakin banyak yang berguru kepada Siti Jenar, dan ketenarannya telah tersiar sampai ke negeri seberang, bahwa ada seorang wali sakti yang mengajarkan ilmu sejati. Ajarannya mudah dicerap, dan murid-muridnya mayoritas dari kalangan muda.

Pembahasan berikutnya, melalui tembang *Sinom* pada pupuh D.1 - mengenai esensi ajaran Syeh Siti Jenar. Diceriterakan, bahwa ia sangat menjunjung tinggi ruh, dan tidak menghargai benda-benda kasat mata. Juga menentang segenap Wali Astha, *ijma'* dan *qiyas*. Dalil hadits tidak dirasa penting, dan syari'at serta tarekat tidak mau dilaksanakan. Apalagi hakikat dan ma'rifat, semua itu tidak lagi diperdulikan. Yang diutamakan hanyalah upaya menyatukan diri dengan Hyang Suksma.

Dunia dikatakan sebagai kematian. Neraka dan surga agung, keberuntungan dan musibah, semua ada di alam kematian: alam dunia ini. Esok hanyalah kehidupan, sesuai dengan dalil Qur'an, *anal mayit kuberi wayajidu kalibahu* (أَنَّ الْمَيِّتَ فِي الْقَبْرِ وَيَجِئُ قَلْبُهُ), yakni sesungguhnya kematian itu melekat pada diri. Ketemu dengan neraka dan surga itu terjadi saat ini, karena kelak semua itu tidak akan ada. Seluruh anggapan para wali itu keliru, dunia disebut sebagai hidup, dan akhirat disebut sebagai kematian. Syeh Siti Jenar saja yang unggul, tidak lagi khawatir.

Ada empat murid Siti Jenar yang telah memiliki kebijaksanaan yang tinggi dan pola pikirannya sama dengan gurunya, yaitu Adi Bisana, Danabaya, Canthula, dan Pringgabaya. Menurut mereka, saat ini disebut sebagai kematian, esok dikatakan kehidupan. Kematian itu memikul kebaikan dan keburukan, kesengsaraan dan kenikmatan, neraka dan surga. Esok hidup bahagia dan sejahtera. Oleh karena itu, tujuan hidup mereka tidak lain hanya ingin hidup yang tidak lagi kuasa menanggung kematian di dunia.

Berdasarkan pemahaman seperti itu, sebagian murid lain yang belum sempurna ilmunya, suka melakukan perbuatan onar, mengamuk, membuat kerusuhan di jalan. Sikapnya teramat sombong, kala berjalan tidak mau menepi, nekat menyerang orang lain agar supaya dikeroyok. Tujuannya, agar supaya dikeroyok dan mati, demi kembali ke jaman hidup. Tidak lagi mau hidup di dunia, karena hanya neraka saja yang ada, sehingga tidak ada guna kecuali hanya menambah duka. Akibat tindakan seperti itu, orang-orang di pasar kebingungan, lantaran banyak orang menerjang bahaya. Mereka mengaku sebagai murid Siti Jenar, seraya berteriak-teriak minta “hidup”.

Akibatnya, hal itu dilaporkan kepada Sri Raja, sehingga langsung diperintahkan untuk melakukan penangkapan. Mereka pun ditangkap dan diikat, kemudian dimasukkan ke dalam penjara, tapi di dalamnya mereka melakukan bunuh diri, meski belum diperiksa mengenai keterangan dan maksud tindakannya. Karena itulah, Sri Maharaja segera memerintahkan kembali untuk menangkap murid-murid Siti Jenar yang ikut-ikutan majenun (gila), agar diperiksa sejelas-jelasnya.

Beberapa hari kemudian, di pasar ada empat orang murid Siti Jenar yang membuat keresahan secara tidak wajar. Mereka akhirnya ditangkap dan dihadapkan kepada Sri Raja. Ketika ditanya mengenai maksud dan tujuan melanggar aturan kehidupan, mereka menjawab tanpa tata krama (etika) bahwa hal itu hanya demi memperoleh “kehidupan”, karena mereka tidak berkuasa berlama-lama menjalani “kematian”. Mereka mengatakan: “Saya ini siswa Pengeran Jenar yang telah betul-betul memiliki kemerdekaan di bumi ini; telah puas dengan keadaan duniawi, telah sempurna dalam memperoleh kewaskitaan ilmu. Saya bosan menyaksikan demikian banyak “bangkai” terlena, bergumul berdesak-desakan dengan obyek incaran tidak lain hanya berlama-lama merasakan kenikmatan duniawi. Tidak tahu bahwa itu hanyalah tipuan, hanya sekejap mata, dan setelah itu berubah menjadi berbagai macam rupa; hanya tipuan-tipuan yang merepotkan. Meski begitu toh

masih juga mengejarnya. Itulah hasilnya orang yang miskin pengetahuan: Ratu, penghulu, jaksa, patih, bupati, menteri, semua itu bangkai yang tidak lama lagi bakal mati”.

“Para wali serta aulia, dan semua yang mengaku sebagai ahli ilmu, memahami dalil hadits dan ijma’, setiap hari pergi ke masjid, tidak menyadari bahwa sesungguhnya adalah mayat. Esok membusuk dan hancur, namun mengatakan bahwa ia hidup bahagia lantaran menyembah kepada Hyang Maha Suci dan menyebut asma Allah ta’ala. Di kiranya ada di mana-mana. Ketahuilah Sri Raja, bahwa anda telah tertipu oleh perbuatan para wali. Diajak untuk belajar pada sesama makhluk, diberi pengetahuan agama, kelak memperoleh surga, namun sesungguhnya hanya demi kepentingan pribadi. Tidak seperti Syeh Siti Jenar, ajarannya mencakup keseluruhan. Dunia ini tempatnya musibah, isinya hanyalah pengkhianatan mayat-mayat. Alam akhiratlah tempat kehidupan yang hidup selamanya”. Sang Raja begitu mendengar suara yang keluar dari mulut murid Siti Jenar, sangat marah dan memerintahkan untuk memenjarakannya. Kepada Rekyana Patih, ia memerintahkan untuk mengirim intelejen guna menyelidiki apa sebenarnya yang terjadi di padepokan Syeh Siti Jenar.

Alur cerita berikutnya sama dengan Naskah A, sebagaimana telah disebutkan, yang meliputi pengadilan Syeh Siti Jenar, sampai “pembalasan” Ki Lonthang Semarang, pada pupuh M.1 – M.33, dan selesai pada episode ini naskah B ditutup dengan pupuh H. 47 dalam irama Tembang *Durma*:

<i>Kacarita patine Lonthang Semarang</i>	Alkisah kematian Lonthang Semarang
<i>Mung sagebyaring thathit</i>	Secepat kilat saja
<i>Pinastha palastha</i>	Telah betul-betul meninggal
<i>Pulih lir mulanira</i>	Kembali ke awal mula penciptaan
<i>Pra Wali ngungun mangèksi</i>	Para Wali tertegun menyaksikan
<i>Pugut kang gita</i>	Berakhir sudah nyanyian tentang
<i>Warah rèh Sèh Siti Brit</i>	Ajaran Syeh Siti Brit

### C. Naskah C Terbitan Kulawarga Bratakesawa.

Pada mulanya, naskah ini merupakan karya R.Sasrawidjaja (Raden Pandji Natarata) yang diterbitkan oleh H. Buning di Yogyakarta pada tahun 1900-an. Naskah ini pernah “hilang”, dan baru ditemukan kembali pada bulan Agustus 1955 berupa tulisan tangan, dan kemudian ditransliterasikan serta diterbitkan oleh Kaluwarga Bratakesawa. Naskah ini digunakan sebagai rujukan utama dan dilampirkan pada buku Abdul Munir Mulkhan berjudul *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar: Konflik Elit dan Lahirnya Mas Karebet*, diterbitkan oleh Kreasi Wacana Yogyakarta tahun 2003.

Alur narasi naskah ini tidak berbeda dengan Naskah A dan B yang memulai kisah dengan pertemuan antara Syeh Siti Jenar dengan Ki Kebo Kenanga, yang pada naskah A dituturkan mulai pupuh C.49 sampai Q.8. Perbedaannya sangat kecil, terutama pada beberapa kalimat tembang, meski secara esensial isinya sama. Ada pula beberapa pupuh pelengkap yang tidak disebutkan pada naskah A, tapi ada pada naskah C. Contoh perbedaan struktur kalimat pada naskah A dan C sebagai berikut:

#### Naskah A pupuh E.5

<i>Rayi Paduka jumeneng Aji</i>	Adik Paduka bertahta Raja Agung
<i>Darbe suda raneng madya wana</i>	Untuk mengurangi keangkeran di tengah hutan
<i>Oneng datan sumedhot</i>	Kerinduannya selalu membuat gelisah
<i>Wah malih rinta Prabu</i>	Belum lagi Dinda Prabu
<i>Mangkya mireng pawarta yakin</i>	Baru-baru ini mendengar kabar bahwa
<i>Paduka ngaku Allah</i>	Paduka mengaku sebagai Allah
<i>Tur karyanya muruk</i>	Bahkan menjadi guru
<i>Mejang ring wong manca Praja</i>	Mengajar orang-orang dari manca Negara
<i>Men kalantur manawi ngrisak nagari</i>	Tentulah melantur kalau sampai merusak Negara
<i>Tan yoga linampahan</i>	Dan itu tidak pantas dilakukan

### Naskah C pupuh III.5

<i>Rama tuwan jumeneng Narpati</i>	Ayah Paduka bertahta sebagai Raja
<i>Darbe pulunan wonten ing desa</i>	Malah Paduka mempunyai pencaharian di desa
<i>Ramanta kogel galihe</i>	Ayahnda merasa tidak enak hatinya
<i>Mangka ramanta Prabu</i>	Belum lagi ayahnda Prabu
<i>Mangkya mireng pawarta yakin</i>	Baru-baru ini mendengar kabar bahwa
<i>Paduka ngaku Allah</i>	Paduka mengaku sebagai Allah
<i>Tur karyanya muruk</i>	Bahkan menjadi guru
<i>Mejang ring wong manca Praja</i>	Mengajar orang-orang dari manca Negara
<i>Yen kalantur manawi ngrisak agami</i>	Jika melantur bisa sampai merusak agama
<i>Tan yoga linampahan</i>	Dan itu tidak pantas dilakukan

Naskah C ini diakhiri dengan kisah keberhasilan Sunan Kudus menghabisi Ki Ageng Pengging Handyaningrat melalui pupuh XV tembang Asmarandana, sebagaimana Naskah A pada pupuh Q.8.

### D. Naskah D Suluk Seh Siti Jenar.

Naskah ini hasil transliterasi yang dilakukan oleh Sutarti, dan diterbitkan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah tahun 1981, yang sumbernya tidak jelas. Isinya sama dengan naskah C (R.Sasrawidjaja) pupuh I – XI, hanya ditambah pembukaan satu pupuh melalui tembang *Dandanggula*. Adapun alur narasi pembukaan dimaksud sebagai berikut:

Ada seorang wali yang sangat sakti, yang dahulu berasal dari orang kebanyakan saja. Ia memperoleh wangsit dari Yang Maha Kuasa, lewat nJeng Sunan Bonang yang waktu itu sedang memberikan petuah, mengajarkan ilmu pada Sunan Kalijaga. Pembeberan ilmu itu terjadi di atas perahu di tengah rawa. Pada waktu itulah Siti Bang mendengar, bahwa akan lahir suatu ilmu kebatinan baru yang disebut “Tekad Kajabariyah Kadariyah”. Artinya mengakui tentang adanya zat atau roh Allah dan

selalu ingat akan Tuhan, Tuhannya manusia. Ia mempunyai dua puluh ragam sifat. Ia yang ada tanpa dijadikan dan kekal adanya. Sedang *Mukallapahlil kawadis* (مخالفة للحوادث) berawal dari bergemanya ilmu yang baru itu.

Adapun kodrat iradat ialah ilmu untuk melapis (menekan) sikap, misalnya: sikap tinggi hati atau sombong dan sebagainya. Kodrat iradat nama ilmu itu seperti dapat diartikan sebagaimana hakekat ke Mahatahuan (sifat Tuhan). Murid yang memiliki ketinggian ilmu dengan duapuluh ragam sifat itu berarti ia akan bersatu dengan apa yang disebut memiliki sifat keabadian itu. Artinya suatu kemutlakan ialah menjadi sifatnya. Ia tidak ber-Asal dan juga tidak ber-Mula. Demikianlah makna dari sifat Allah.

Siti Bang beranggapan bahwa Hyang Widdhi itu suatu wujud nyata namun tidak terlihat oleh indera mata. Semua yang ada padaNya sebagai sketsa hidup. Bentuk dan rupanya sungguh tidak tercela, halus mulus dan lurus. Itulah yang nyata dan bukanlah ujud palsu. Artinya, Ia atau pribadiNya itu tidak dijadikan dahulu, lalu baru kemudian «terjadi», tidak demikian.

Kata kekal-abadi berarti, tidak mempunyai «berantara», juga tidak berkaitan dengan adanya sakit-enak yang mana terjadi di sana-sini. Jika demikian itulah yang disebut *lilkawadisi* (للحوادث). Jangkauan maknanya sangat luas, dan segala wujud, segala sesuatu yang terpampang di dunia ini berbeda dari sifat keadaan dan kejadian di dalam bumi-angkasa.

Kata *kodrat* (قدرة), itu kadar maknanya tergantung pada setiap yang memakainya. Demikian halnya dengan agama. Agama, jika tanpa bobot, berarti ia tidak ada wujud kenyataannya. Luar dan dalam sama saja atau menjadi satu.

Sedang *iradat* (إرادة), artinya kehendak tanpa bicara. *Ilmu* (علم) itu adalah tentang suatu keadaan yang terpisah dari kegiatan panca indera, yang mana jauh melebihi ganasnya pelor kecil yang keluar dari senapan. Kadar hidup adalah merupakan sarana pribadi yang diterangi oleh keinginan agar menjadi kepribadian. Hidup tanpa jiwa, tanpa sakit atau sengsara,



hilang sedih dan selalu gembira, tidak mengikuti suara hati sendiri, itulah kadar hidup yang hanya berkeinginan.

Syeh Siti Jenar tahu (bijak), bahwa ternyata cahaya kebijakan manusia itu bisa hebat sekali jika membuat dirinya pun memiliki sifat seperti sifat Tuhan. Sembahyang lima waktu dan berdo'a dzikir itu hanya cara manusia untuk dirinya sendiri menurut kebijaksanaannya sendiri saja. Entah benar entah salah, namun hal itu masih belum terlepas dari kesombongan manusia, kesombongan yang bakal merusak keamanan jiwa. Tahukah di mana adanya Hyang Suksma kecuali di dalam aku. Berkeliling ke seluruh dunia, di langit tujuh maupun di bumi, tidaklah aku menemukan makhluk (roh) yang mulia. Di mana-mana serba sepi ke Utara – Selatan, ke Barat-Timur, di tengah, di sana-sini, namun hanya di sinilah pada diriku ini. Bukanlah pada angin atau pada angkasa yang sunyi. Bukan pada daging, pada tubuh dan seisinya, bukan. Bukan pada kotoran, juga bukan pada jantung dan otak, namun pada aku inilah, aku yang terpisah terlepas bebas bagai lepasnya senjata ampuh dari Mekkah-Medinah, yang kulalui.

Bukan budi, bukan angan-angan, bukan hati pula. Lain ingatan lain pikiran, lain pula hasrat dan niat. Udara, angin, napas, adalah kosong dan sunyi. Badanku ini meski bisa juga menjadi sumber kekuatan, namun itulah kelak yang bakal busuk dan bercampur dengan debu. Semoga berkembang luaslah nafas ajaranku ini di dunia, alami, bagai alamnya bumi, api, air dan angin. Itulah semua hal yang baru.

Rohku yang menjelma kembali sebagaimana penjelmaan Tuhan-Allahku, yakni sifat kemuliaan dan kebaikan, yaitu jika tidak berkehendak shalat sendiri, tidak akan menyuruh pada orang lain supaya menjalankan shalat, atas kehendak hati yang tidak baik, yang tidak dapat dipercaya, yang bermacam-macam perintahnya, serta yang perkataannya tidak dapat dipercaya, yang mana itu akan selalu mengajak ke arah kejahatan.

Di dalam menjalani shalat kadang hatiku berpaling dan di dalam berdzikir hatiku sering menyeleweng, kadang ingin juga amal yang banyak yang berbeda dengan *datulgayabu* (ذات الغيب). Di dalam aku ini yang paling suci, Roh Maullana

yang nyata mati seperti aku, lagi pula tidak seperti apapun juga. Maka Syeh Siti Jenar menjelma seolah bagai Tuhan, dan merusak agama pilihan (*ngrusak gama Mustapa*).

Aku tidak percaya jika hatiku diperintahkan supaya shalat itu kujalani, dengan jungkir balik di dalam mesjid supaya mendapatkan hadiah kelak, sehingga dapat diterima Tuhan. Sesungguhnya hal itu tidak dapat diterima, sebab di dunia ini semua orang menderita kesusahan, tanpa ada bedanya. Oleh sebab itu Syeh Siti Jenar hanya mau mempercayai satu yaitu: Gusti (Tuhan) Roh Maullana.

Ia yang mulia, yang utama, sakti dan gunardika murti. Lagi pula yang menguasai duapuluh ragam sifat. Atas semua kehendaknya, kuasanya memulai kepada pengetahuan di dalam kemuliaan *jalal, kahar, jamal, kamal* (الجلال - القهار - الجمال - الكمال) yang artinya suci tanpa cela. Itulah bentuk wajah-Nya. Ia lahir dari air yang tidak kelihatan. Ia sakti seperti terjadi di Indraloka.

Itulah yang disebut Hyang Widdhi. Syeh Siti Bang merasa wajib menyembah, dengan maksud menyerah (menurut) pada aturan perintah-Nya. Tekad Kajabariyah terlibat dalam Kadariyah, yaitu lahirnya pengakuran terhadap Yang Maha Luhur secara mantap dan dengan tekad yang kuat. Hati dan pikiran Syeh Siti Jenar dapat melihat bahwa dirinya pun bisa dianggap sebagai Muhammad, sebagai Rasul sejati, sebagai Muhammad yang suci dan memulai hidup baru yang erat dengan panca indera. Sesungguhnya hanyalah titipan saja yang diambil oleh yang empunya, akan kembali pada asalnya, menjadi tanah, busuk, hancur dan kotor. Hendaklah hal ini menjadikan pegangan.

Pikiran dan angan-angan agar selalu sadar, sebab bersatunya akal pun bisa menjadi gila, mudah bingung dan lupa akan tidur. Perbuatannya banyak yang tidak jujur. Siang malam yang dipentingkan cuma dengki, demi dirinya agar makmur. Tidak peduli akan kesengsaraan orang lain. Adanya selalu iri dan akhirnya menuju kejahatan. Kemudian sifat tinggi hati itu pun jatuh pada kenistaan, dan berarti menodai diri sendiri.

Lalu penyesalan baru timbul setelah menimpa diri sendiri. Padahal masing-masing roh itu wajib menyejahterakan dunia, memuliakan adab (budaya) bersama. Badan manusia itu hanya mempunyai satu bentuk keinginan. Itu pun tidak bisa menjalani satu perintah. Apalagi kalau dua, mana mungkin ? Jadi, mungkinkah roh dan akal itu dipisahkan, supaya umat tawakal ?.

Syeh Lemah Bang terikat erat pada kebenaran di antara tiada dan adanya kemuliaan. *Dzat qadimah* yang menjadi obsessinya, berdasarkan dalil *ramahetu sah manganil kahub* ( وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ). Inti maknanya ialah seperti lepasnya anak panah yang tidak tahu dari mana sumber pelepasnya. Mulai dari syareat, tarekat, hakekat hingga makrifat yang tidak pernah habis kita pikirkan. Bahkan tubuh yang menjadi *tajalli* Dzat Tuhan.

Sebutan nama Allah timbul dengan sendirinya tanpa ada asal muasalnya. Ia sudah ada dengan begitu saja, menjadi sebutan seperti yang sudah berlaku. Asma yang sejati dalam *Kitab Kalmisan, yantayumin kaolina Muhammadun Rasulullah* ( أن تؤمن كقولنا محمد رسول الله ). Sikap tidak percaya kepada Tuhan, bukan hanya melihat pada kenyataan bahwa tubuhnya hancur lebur menjadi tanah.

Lain dengan kita yang sungguh-sungguh percaya akan Tuhan, Tuhan yang melebihi segala sesuatu yang bertuah, sehingga kita jadi berani untuk mati sekalipun, asal demi Tuhan yang ada pada diriku. Satu-satunya sifat *wahdaniyat* yakni Esa yang abadi dan tersebar di mana-mana, mencuat tajam bagai pelor kecil. Jadi bukan jiwa, bukan nyawa. Juga bukan hidup yang tidak tahu dari mana asalnya dan ke mana tujuannya.

Jadilah kebenaran pada diriku, yang tidak kewalahan mengenai kodratku. Meski ke mana saja dan di mana pun, aku tidak akan haus dan lemas, tidak sengsara dalam kelaparan. Jika timbul keinginan untuk menghindarinya, semakin besar keinginan itu, maka lemahlah kekuatan dari jiwa raga. Memang, tidak nampak adanya bahagia yang membekas, sebab bertemunya dengan bahagia itu nanti setelah di alam sana.

Siti Jenar menganggap bahwa hidup di alam dunia ini adalah mati. Bagi suatu malam yang mencipta maut, namun sekaligus merupakan permulaan «hidup». Berkatalah Pangeran Siti Brit bahwa ia heran terhadap apa yang dimaksud dengan mati. Di dalam mati itu jika masuk neraka, berarti adalah sengsara, rasanya dingin-panas, kalut, bingung, risih, susah dan serba memuakkan. Itu rasanya di dalam mati. Berbeda akan halnya dengan hidup yang mulia.

Hidup mulia adalah terletak pada diri sendiri tidak tergantung pada ayah maupun ibu. Segala sesuatu menurut kehendak sendiri. Bukan tergantung dari angin atau air, tanah dan api. Semua itu adalah *hawadits* (حوادث) yang akan mengalami kerusakan dan adanya banyak siksaan yang kita jumpai. Sedangkan Allah ada dengan sifat yang sebaliknya dari itu. Ia selalu mengetahui dan menyaksikan siapa pun yang berbuat tidak benar atau merusak agama.

Orang yang bodoh kerdil jiwanya, hatinya diisi oleh iblis dan pikirannya dipengaruhi oleh syetan serta angan-angannya hanya selalu mengarah pada perbuatan yang menyeleweng dari kebenaran. Manusia dapat masuk ke neraka, karena terseret oleh perbuatan indera yang mencakup empat nafsu, yaitu yang dapat disimbolkan dengan warna hitam, merah, kuning dan putih, berjuta-juta masuk memperngaruhi jiwa manusia.

Aku menyesal sekali dengan hidupku. Jika dahulu aku tetap suci dan tidak dicurigai, namun kemudian hidup tanpa arah, tanpa tujuan. Seperti warna hitam, merah, putih, dan entah hijau atau biru nila sampai kuning. Kapan aku bisa kembali pada hidup seperti dahulu, yang lahir tanpa dalam mati seperti di alam dunia ini. Manusia yang merasakan kehidupan baru (*kayad anyar*).

*Kayun* (حي), kehidupan baru, *kodrat*, *iradat*, ilmu, *samak*, *basar* sampai *aliman*. Rasanya susah sekali, sebab lima kebijaksanaan yang baik (suci), semua berkaitan dengan seluruh badan ini. Baik itu luar maupun dalam, tidak ada yang ikut terbawa untuk hidup di sana nanti. Padahal semua itu tidak boleh ternoda, kotor, apalagi sampai berbisa.

Berbagai macam keadaan terdapat di dalam mati. Mati di dunia ini menyangkut dengan kegiatan lima indera. Jika menggunakan *kayad kayun* (حيا حي) atau hidup yang sebenarnya hidup seperti ini, berarti harus mempunyai dua puluh macam ciri (sifat). Hampir saja keinginan hatiku akan hal tersebut menjadi padam dan membuatku penasaran. Surga dan neraka, semua itu bisa punah dan badan manusia jadi busuk, kotor, amis, bacin dan hancur. Itu sesuai dengan dalil al-Qur'an. *Wahama ngamaluje patuni* (وَأْمَاغِيرَ عَمَلِنَا فَاَنِي) Terciptanya dunia ini sangat besar maknanya. Mayat bernyawa berseliweran ke sana ke mari, untuk mencari uang, sandang pangan dan intan permata. Hingga tidak menyadari bahwa semua itu tidak ubahnya dapat diibaratkan seperti mayat hidup yang tengah naik kereta bendi. Meski begitu, namun toh tabiat manusia itu angkuh.

Bagi yang sudah duduk di kursi, kaya harta, punya rumah bagus, ia merasa itu sangat membahagiakan. Tidak tahukah bahwa semua yang ada di dunia ini akhirnya pasti bakal punah bercampur tanah ?. Namun begitu manusia suka menyombongkannya. Alangkah sangat disayangkan. Mereka tidak tahu bahwa tubuhnya itu sendiri tidak ubahnya adalah bangkai belaka. Namun mengapa manusia sangat merasa mulia akan dirinya sendiri ?.

Kehendak batin Jeng Pangeran Siti Brit, yaitu agar supaya *kayun kayad* (hidup yang sebenarnya hidup) singgahlah di dalam tubuh manusia. Jika manusia sampai terpeleset, maka ia akan mengalami neraka dunia dan seluruh alat panca indera *kawadis* (baru tercipta) tidak akan bisa menikmati gemerlapnya dunia serta sebagai penghias jagad raya. Ingatlah, harta benda memang merupakan penggoda bagi manusia yang menyebabkan manusia terikat pada dunia yang mati ini, sehingga akhirnya terjadi kepunahan manusia.

#### **E. Naskah E Terbitan Tan Khoen Swie Kediri 1931.**

Naskah ini menggunakan huruf Jawa cetakan (bukan tulisan tangan), yang dinyatakan sebagai karya Kanjeng Sunan Giri Kedhaton. Ditulis pada tahun 1457 dengan sengkalan

*Pandhita Misik Suceng Tyas*. Alur cerita pada naskah ini agak berbeda dengan naskah A, B, C dan D. Diawali dengan Tembang *Asmarandana*, pada pupuh A.1. – A.10, yang menuturkan latarbelakang penulisan naskah ini.

Naskah E ini merupakan kisah Syeh Siti Jenar, yang digubah kembali dengan mengambil sumber yang asli dari *Serat Walisana* karya Kanjeng Sunan Giri Gajah. Awalnya ditulis oleh Ki Sasrawijaya Ngijon, kemudian digubah kembali oleh Kyai Mangunwijaya dari kota Wonogiri. Namun demikian, diakui bahwa sesungguhnya naskah ini masih menyimpang dari alur cerita yang sebenarnya, sebagaimana tertulis dalam *Serat Walisana*. Kanjeng Sunan Giri Gajah menyusun naskah *Serat Walisana* pada tahun 1457 dengan candra sengkala *Pandhita Misik Suceng Tyas*.

Diakui oleh penulis naskah E ini, bahwa apabila para sarjana (pujangga) menuliskan kisah Syeh Siti Jenar, seolah-olah itu adalah karya ciptanya, padahal merupakan saduran dari naskah sebelumnya. Kalaupun tetap menuliskannya, tidak lain hanya ingin sekedar mengajarkan dan membuka hati kaum muda, atau sebagai media pendidikan, yang disandarkan pada kebijaksanaan para wali. Maka dengan disalinnya naskah ini berulang-ulang, sambil menuturkan silsilahnya ilmu kebajikan, dimaksudkan untuk dipelajari, agar supaya para kaum muda memiliki hati yang sabar, tidak terburu oleh nafsu amarah atau berprasangka buruk terhadap para sarjana (pujangga), dengan menyatakan bahwa karya ciptanya berisi ajaran kebohongan.

Dinyatakan, bahwa karya para sarjana itu setara dengan pustaka karya para luhur. Hal itu dapat diketahui melalui tata bahasa, cita rasa dan pati sari maknanya. Oleh karena itu agar diperhatikan dengan cermat, tidak usah menggagas apa pun yang diceritakan, sekalipun berada di antara kebohongan dan kenyataan. Fakta dijadikan sebagai dongengan, sebagaimana lakon-lakon dalam cerita wayang, karya orang-orang bijak. Itu semua sudah bergeser dari patokan-patokan jaman kuno. Sesungguhnya penciptaan karya ini mengambil alurnya demi keluhuran, agar menarik untuk dipelajari.

Mulai pupuh A.11 diceritakan mengenai asal usul Syeh Siti Jenar. Alkisah, pada jaman dahulu, Kanjeng Sunan Giri Gajah memiliki seorang siswa dari tanah Siti Jenar (Tanah Merah/ Abang/Abrit) yang sudah termasyhur memiliki kesaktian yang tinggi. Siswa tersebut bernama Kasan Ali Saksar, yang dijuluki Siti Jenar atau Sang Syeh Siti Luhung, Syeh Lemah Bang atau Lemah Kuning. Semua julukan itu sama saja, dan yang paling populer adalah Syeh Lemah Bang (Lemah = Tanah = *Siti*; Bang = Abang = Merah = *Jenar*).

Suatu hari, siswa tersebut datang memohon kepada Kanjeng Sunan Giri Gajah, untuk dapat mempelajari sari pati makna dari ilmu rasha, sebagai tiang penyangga bagi makhluk hidup. Namun Sunan Giri Gajah belum berkenan, karena melihat raut wajah Syeh Lemah Bang tampak telah diliputi oleh ilmu sihir. Oleh karena itu, permohonan tersebut tidak dikabulkan, karena takut bila suatu hari nanti bakal membuang apa yang menutup dan memusnahkan “tabir agung” tanpa mempedulikan apapun.

Hati Syeh Lemah Bang sangat sedih lantaran permohonannya tidak dikabulkan. Ia merasa tidak berguna hidup di dunia, sehingga pada akhirnya hatinya dipenuhi oleh rasa amarah. Ia berupaya melakukan penyamaran, layaknya taktik dalam berperang. Suatu saat, pada hari Jum'at, Sunan Giri akan mengajarkan ilmu kesempurnaan kepada murid-muridnya, sehingga Syeh Lemah Bang memohon dengan penuh belas kasihan agar supaya diikutsertakan dalam pelajaran tersebut sebagaimana siswa lain. Akan tetapi Sunan Giri mengatakan bahwa Allah belum memberikan ijin untuk mengajarkan ilmu tersebut pada hari itu, sebagaimana permintaan Syeh Lemah Bang.

Atas jawaban tersebut, Syeh Lemah Bang sangat marah dan sakit hatinya karena merasa terhalangi. Maka ia pun segera beranjak keluar, dan dalam hatinya muncul suatu gagasan : “Kalau begitu tidaklah ada gunanya, setelah sekian lama kujaga dan kupelihara, percuma saja tidak membawa berkah. Apalagi para ulama haji secara khusus mengajarkan, bahwa setiap

hari Jum'at tidak boleh merasuki kenikmatan. Kalau memang tidak diperkenankan, sebaiknya aku akali saja, sebab tidak ada salahnya mengetahui pengetahuan”.

Syeh Lemah Bang yang sudah mengetahui keberadaan ajaran kesempurnaan itu, membacakan mantera sihirnya. Seketika ia berubah bentuk, berwujud seekor burung putih (*dandang seta*), berada di tempat ajaran kesempurnaan Kanjeng Sunan. Alkisah, Syeh Lemah Bang sudah tidak lagi tampak, namun Sunan Giri Kedhaton tidak terkecoh oleh tingkah muridnya itu. Maka berkatalah Kanjeng sunan kepada seluruh muridnya: “Ketahuilah, aku urungkan pengajaran ini. Perasaanku merasa tidak enak. Pada hari Jum'at mendatang aku akan kembali mengajar”. Selanjutnya, semua yang hadir pun bubar, hingga tibalah hari Jum'at.

Pada hari Jum'at, para wali berdatangan untuk berdiskusi mengenai ilmu rasha, dan mengimpun pengetahuan-pengetahuan yang ada tanpa ada perselisihan hingga tercapai mufakat bersama. Sunan Giri pun berkata: “Mari silahkan dimulai. Namun demikian saya mohon para ulama bersedia menularkan ilmunya kepada para siswa, sebab kini sudah saatnya”. Semua para wali sepakat menyetujui, dan Sunan Giri segera mulai menuturkan ajarannya.

Kembali kepada Syeh Lemah Bang, ia tidak terhenti niatnya hendak memangkas pucuk dari satu rahsa. Seketika ia merubah bentuk menjadi seekor cacing kalung yang bersembunyi di bawah tanah. Tidak seorang pun yang melihatnya, kecuali hanya Kanjeng Sunan Giri Gajah yang tahu segala tingkah lakunya. Tetapi beliau tidak mengganggunya, sebab sudah menjadi janji beliau akan memberi anugerah yang besar kepada murid-murid yang masih muda.

Selanjutnya, Sunan Giri memulai wejangannya melalui tembang Sinom pada pupuh B.1 – B. 24 sebagai berikut: “Wahai ketahuilah, bahwa eksistensi Sang Maha Gaib itu putih warnanya, sementara besarnya bila dirinci ibarat alam raya ini yang berisi ribuan juta benda langit adalah sangat tidak sebanding. Artinya Sang Maha Gaib sesungguhnya berasal dari gaibnya realitas”.



“Dapat dikatakan, bahwa Dia tak terkecuali, tidak menempati sesuatu, tidak di luar dan tidak di dalam. Sesungguhnya Dia lebih gaib dari segala kegaiban, tidak berubah atau bergeser sedikit pun. Abadi tanpa ada yang menyebabkan, dan Dia berada di dalam ruhani kita, dan mewujud dalam aneka rupa ketika di dunia. Dari aspek sebutan, tidak ada perubahan, seperti cahaya yang memancar berkilauan bagaikan emas yang baru saja selesai diolah. Sementara ruhani itu sesungguhnya adalah Muhammad (Nur Muhammad ?). Jangan marah atau sedih, tapi pamilah, dalam kebenaran sebuah keyakinan yang benar-benar terjaga, ada lima hal yang akan sulit dipahami. *Pertama*, tampak terpisah; *kedua*, tampak tunggal; *ketiga*, tampak tak terpisah; *keempat*, keluar dan tampak nyata; *kelima*, tampak mengeluarkan sesuatu”.

Oleh karena itu, para siswa sekalian, renungkanlah semua itu jangan pernah berhenti berdiskusi. Jika engkau mempunyai pendapat, sampaikanlah kepada sesamamu. Dan lagi, ketahuilah bahwa ketujuh asma ini adalah, bahwa *pertama* asma Allah; *kedua*, wujud yang tak masuk akal; *ketiga*, *wujud ilapi* (idhafi ?); *keempat*, *roh ilapi* (ruh idhafi); *kelima* akyan sabitah (الأعيان السابتة); *keenam*, *akyan kajiriyah* (أعيان خارجية); *ketujuh*, dikatakan sebagai Allah dan Muhammad.

Selanjutnya Sunan Giri mempersilahkan para siswa untuk memahami semua apa yang disampaikan. Sebagian siswa berkata agar sebaiknya dijabarkan lebih rinci lagi akan ada kesamaan pandangan antara siswa dengan gurunya. Sunan Giri pun mengabulkan apa yang diminta siswanya.

“Arti Allah yang sesungguhnya itu adalah sebenar-benarnya asma. Maksud dari wujud yang tidak masuk akal Tuhan yang sesungguhnya. Sementara maksud dari *wujud ilapi* adalah bentuknya dari perwujudan, sedangkan yang disebut dengan ruh ilapi itu adalah kenyataan dari hidup kita., dan *akyan sabitah* itu adalah keberadaanNya yang sesungguhnya. Sedangkan *akyan kajiriyah*, maksudnya bayangan yang sesungguhnya dari Allah Muhammad. Maksudnya, ya Allah ya Rasulullah yang dalam perbedaannya cuma satu. Allah itu

sendiri nyata, maksud dari kedirian Allah itu adalah rahsa. Di dalam rahsa terdapat Dzat Allah. Dzat Allah dan Dzat Rasulullah itu dua tetapi menjadi satu. Arti yang sebenarnya, yang mengawali terpeliharanya diriKu, Sang Maha Kuasa, sebenar-benarnya Yang Maha Gaib, dan dipercaya sebagai satu-satunya Kebenaran”.

Seluruh murid yang mendengarkan wejangan Kanjeng Sunan Giri menerimanya dengan penuh semangat. Kemudian mereka kembali meminta kepada Sang Guru untuk berkenan menjabarkan kembali lima aspek yang teramat sulit, agar pemahaman mereka tidak terpenggal-penggal. Kata Sunan Giri, bahwa untuk hal tersebut tidak boleh dan tidak dapat diajarkan, karena mesti melalui berkah (الأحوال) yang akan ditemui oleh diri sendiri, dan belum waktunya untuk diungkap secara terbuka. Oleh karena itu semua yang telah disampaikan agar direnungkan sendiri.

Menjelang waktu pagi, Kanjeng Sunan Giri kembali ke kediamannya, dan para siswa pun bubar kembali ke rumah-masing-masing. Selanjutnya, alkisah Syeh Lemah Bang yang melakukan penyamaran segera keluar dari dalam tanah. Sebagaimana diketahui, Syeh Lemah Bang secara diam-diam mencari tahu inti sari ilmu, bahwa Tuhan yang sesungguhnya itu adalah yang sebenar-benarnya hidup. Oleh karena itu, ia pun berhasrat untuk mendirikan perguruan agung, dan tidak lagi mau menuruti Kanjeng Sunan Giri, malah hendak melawan hal-hal yang bersifat kebatinan.

Ia pun menjadi murtad, menyimpang dari tujuan Negara, serta tidak takut bila terkena kutukan Allah. Ia sadar bahwa ia tidak memperoleh apapun selama berguru ke Sunan Giri. Maka ia pun pergi dari Giri dan kembali ke tempat asalnya di wilayah Siti Jenar (Tanah Abang = Tanah Merah/Kuning). Di sana ia menebarkan ilmunya, sehingga banyaklah murid yang berguru kepadanya. Namun dalam system pengajarnya tanpa melakukan seleksi dan pengelompokan (klasifikasi). Begitu pula ia tidak lagi melakukan sembahyang, yang diperhatikan hanya pokok-pokoknya saja. Pemikirannya terbuka, tanpa ada

yang ditutup-tutupi. Akhirnya perguruanannya menjadi terkenal, dan ia sendiri dapat disejajarkan dengan para Aulia.

Perguruannya semakin lama semakin terkenal, dan semakin banyak yang menjadi muridnya, mulai dari kota sampai ke desa. Mereka tertarik untuk bersama-sama menggali pengetahuan, sehingga Wali delapan pun tertandingi. Lantaran besarnya perguruan Syeh Lemah Bang, sampai mampu mengosongkan masjid dan mengurangi para penganut agama mulia. Banyak santri yang akhirnya takluk kepada Lemah Bang dan menjadi muridnya. Begitu banyaknya yang menjadi murid, ia pun diakui sebagai imam tunggal. Ia memimpin kaumnya dengan penuh kesabaran, sehingga perguruan ilmu haq-nya semakin tersohor ke seluruh negeri, kemudian ia diberi gelar dengan Sang Pangeran Siti Jenar. Orang-orang dari keturunan Majapahit serta keturunan bangsawan Pengging, banyak yang datang dan berguru menganut ilmu sejati. Di antaranya, Ki Ageng Tingkir, Pangeran Panggung, Ki Buyut Ngerang, dan Ki Ageng Pengging.

Setelah sekian lama, akhirnya terdengar juga oleh Kanjeng Sunan Giri. Beliau memerintahkan utusan untuk memanggil Syeh Siti Jenar. Ketika utusan menghadap Syeh Lemah Bang dan menyampaikan pesan Sunan Giri agar menghadap ke Gresik, dijawabnya bahwa *“sesungguhnya Syeh Lemah Bang tidak ada, yang ada hanyalah Pengeran (Tuhan) sejati”*. Setelah tidak berhasil mengajak Syeh Lemah Bang, utusan tersebut kemudian kembali ke Giri Gajah dan melaporkan semua apa yang terjadi secara kronologis sampai dengan kegagalan misinya.

Melalui tembang *Kinanti* pada pupuh C.1 – C.26 laporan utusan Sunan Giri disampaikan, yakni bahwa ketidakbersediaan Syeh Siti Brit memenuhi panggilan, lantaran yang dipanggil tidak ada, yang ada hanyalah Tuhan sejati. Mendengar laporan tersebut, Sunan Giri tertegun dan berfikir, jangan-jangan Si Lemah Bang marah karena merasa bahwa dirinya diserang. Para Aulia pun segera menghibur Sunan Giri, sebagai seorang wali mukmin agar bersabar dan dicari bukti-buktinya yang lebih konkrit. Perihal keyakinan Siti Brit jangan dipersoalkan

dulu, jika memang telah terbukti bersalah, ia tidak mungkin akan bersikeras.

Mendengar tuturan para Wali, redalah hati Sunan Giri, dan ia selanjutnya memerintahkan kedua utusan tadi untuk memanggil Syeh Lemah Bang serta tidak menyanggah kata-katanya, dan menuruti saja, agar bersedia untuk menghadap ke Giri Gajah. Utusan itu pun segera berangkat, dan setelah sampai di tempat yang dituju, segera menyampaikan perintah Sunan Giri untuk meminta agar “Pangeran/Tuhan segera menghadap ke Giri”. Namun dijawab, bahwa *Pangeran/Tuhan tidak ada yang ada hanya Syeh Siti Brit..* Apalagi Pangeran belum mengizinkan, lantaran Syeh Lemah Bang itu adalah wajah dari Tuhan sejati. Oleh karena itu, meskipun utusan tersebut memohon dengan hormat pada Tuhan yang sejati, tapi bila Syeh Lemah Bang menolak, maka tidak akan terlaksana.

Sang utusan sangat terkejut dengan jawaban tersebut, kemudian secara diplomatis dijelaskan bahwa yang dimohon dengan sangat adalah Pangeran/Tuhan dan Syeh Lemah Bang sekaligus, untuk datang ke Giri dalam rangka berdialog dengan seluruh wali. Akhirnya Pangeran Siti Jenar pun menuruti, dan ia berangkat bersama dengan kedua utusan. Setibanya di Giri Gajah, semua wali telah berkumpul dan Syeh Siti Brit langsung menghampiri Sunan Giri. Ia disapa dengan ramah disertai ucapan: “Bersyukur sekali Pangeran berkenan untuk datang ke hadapan saya”. Kemudian dijawab, bahwa ia datang dalam keikhlasan dan kesejahteraan.

Selanjutnya, Sunan Giri berkata dengan arif: “Sebab itulah anda saya minta datang, karena terbanjiri oleh berita, bahwa anda membuka perguruan dan nyata-nyata menebarkan ilmu haq, sehingga menjadi perguruan universal. Begitu pula mengalahkan Wali Delapan, bahkan menjadi imam suci, walau tanpa harus bersuci di hari Jum’at. Saya sangat mendukung jika anda bersedia untuk berdamai dan memuji para wali”. Pangeran Siti Jenar menjawab: “Saya berani melakukan ini dalam rangka menyingkap sifat gaib Tuhan. Sebab Allah itu bersifat asih; asih terhadap makhlukNya, dan setiap firmanNya seperti apa

yang difirmankan. Terapkanlah inti dari pengetahuan secara menyeluruh dan gamblang, jangan sampai ada kerancuan sehingga membingungkan. Maksud hati memperoleh *ansar* (pertolongan/bantuan) malah tersesat, hanya karena kurang benar. Apa keuntungannya membuat orang bingung, hanya menghambat penerapan ilmu”.

Kanjeng Sunan Giri berkata: “Betul apa yang anda tuturkan itu, namun toh besar pula kesalahannya. Terlalu latah membuka rahasia. Nuraninya saja yang terwahyukan, wahyu yang tanpa tabir, sehingga kurang waskita dalam berpikir. Datangnya ilmu sejati itu sesungguhnya melalui berkah, dan tidak setiap orang mampu menerima itu”. Pangeran Siti Jenar berkata: “Paduka hanya membuang-buang waktu, mengulang apa yang tidak perlu. Jelasnya semua benda dan makhluk itu tercipta dari berkah, atau barangkali malah belum memahami hal itu”.

Sunan Giri berkata bijak: “Kalau demikian ungkapan anda, sungguh tidak bisa untuk dirundingkan. Jika terlalu blak-blakan dalam mengungkap rahasia, Tuhan tidak memiliki kuasa, sebab keberadaannya tanpa tabir. Apa artinya keluhuran, kegaiban, awal, batin, baqa/ kekal, halus, suci dan bersih, celaka, kalau semua itu terbeberkan secara blak-blakan, maka dunia bakal kiamat dan tidak lagi berputar. Padahal Tuhan itu sesungguhnya tidak boleh dibicarakan, dan tidak boleh tersentuh, karena keberadaannya gaib. Syeh Siti Jenar berkata: “Keberanian saya untuk berbantahan, berdebat mengenai ilmu rahsa ini...”. Para Wali memotong pembicaraan ini dengan maksud melerai: “Wahai anda berdua, sudahlah, berhentilah bertengkar. Lebih baik praktekkan di tempat yang sepi, karena setelah mencapai keadaan sunya, tunggal rasa itu akan menyatu. Pada akhirnya ketika telah benar-benar menyatu, kebenaran itu menebar”.

Sunan Giri terkesiap, ada rasa cemas yang tiba-tiba muncul, saat mendengar ucapan para Aulia. Ia pun lalu berkata : “Wahai Syeh Lemah Bang, engkau jangan hanya berbantahan saja, nanti pada hari Jum’at mendatang, kita adakan musyawarah

batin, demi membuktikan kebenaran dan menggelar kebenaran ilmu”.

Selanjutnya, melalui tembang *Asmarandana* pada pupuh D. 1 – D. 46. Syeh Lemah Bang menyatakan persetujuannya. Maka, tiba saatnya hari Jum’at bertepatan dengan tanggal 5 Ramadhan, para Aulia berkumpul untuk berdiskusi soal rahsa yang bertempat di Giri Gajah. Ketika itu hari telah beranjak malam, mereka mengatur posisi duduk secara rapi. Adapun tema diskusi adalah masalah-masalah keyakinan yang menyangkut pengetahuan terhadap Hyang Agung (*Teologis*). Disepakati bahwa semua yang hadir harus mengungkapkannya secara gamblang.

Siapa pun yang menerapkan ilmunya, jika telah mencapai kebijaksanaan batin, akan mampu melahirkan ajaran yang sebenarnya. Tidak berbeda dengan para pendeta suci, ibarat patisari makna dari ilmu rahsa, perlambangan-perlambangan dari perumpamaan, semua itu sama saja. Meskipun begitu banyak ajaran, semuanya telah dimaknai.

Tiba saatnya kini membahas aplikasinya. Setelah semuanya hadir, Kanjeng Sunan Bonang selaku pemrakarsa diskusi dan Kanjeng Sunan Kalijaga; Sunan Cirebon beserta adindanya Pangeran Pandanaran; Syeh Lemah Bang dan Sunan Majagung; Sunan dari Banten serta Sunan Giri Gajah, memulai diskusinya mengenai ilmu yang dikenal sebagai keyakinan/kepercayaan.

Sunan Giri memulai pembicaraan, bahwa orang yang melakukan ma’rifat itu tidak boleh beradu keunggulan, namun harus disamakan ilmunya dan masing-masing saling mengingatkan. Delapan orang wali menjadi satu, jangan sampai seorang pun yang masih menyembunyikan sesuatu, maka agar diselaraskan seluruh pandangan dan pengetahuannya tentang Tuhan.

Berikutnya Sunan Bonang mendapat giliran pertama untuk menjabarkan ilmunya. Menurutnya, iman, tauhid dan ma’rifat berarti melihat/ mencapai kesempurnaan. Ketika ma’rifat itu belum menempati keadaan yang sempurna, maka gagallah penglihatannya sehingga tidak satu pun yang tampak

di mata, berupa Tuhan Yang Agung, antara yang menyembah dan yang disembah. Yang dimaksudkan di sini, bahwa kesempurnaan Allah itu merupakan misteri selamanya. Dia tidak terwujud dalam tindakan/ perbuatan, tidak juga memiliki hasrat untuk menjadi buta, tuli, bisu, kosong. Semua adalah tindakan-tindakan dari Allah.

Sunan Bonang kemudian memberikan nasehat untuk para Wali: "Wahai saudara sekalian, inilah yang disebut dengan alam. Sedang saya sendiri dapat diibaratkan sebagai wujud ruh, dan ruh Nabi Muhammad itu sama saja dengan ruh ini. Jika hendak melakukan *mutaba'atan* (متابعة) tidak berbeda dengan yang lain. Bagaimana menurut pendapat anda sekalian?". Seluruh para Wali berkata: "Apa yang baru saja dituturkan, kami semua sepakat dengan anda. Bahwa yang disebut dengan Nabi, dapat diibaratkan sebagai wujud roh. Eksistensinya merupakan berkah, sebelum terjadinya semesta ini, semua bergulung menjadi satu, kemudian mulai diciptakan segala sesuatu yang nampak".

Berikutnya giliran Sunan Majagung untuk menjabarkan pengetahuannya. Menurut pendapatnya, bahwa iman, tauhid dan ma'rifat itu tidak dibicarakan di akhirat, dan kehidupan seperti yang dialami ini tidak ada di akhirat. Wujud nyata dari kawula Gusti ialah yang memuji dan yang menyembah. Memang demikian takdirnya. Di akhirat semua itu tidak ada, jika tidak memiliki iman, juga tidak akan pernah bisa memahami intisari ilmu dan tidak akan pernah menjadi manusia.

Menurut Sunan Gunung Jati bahwa yang dimaksud dengan ma'rifat itu adalah penglihatan terhadap sifat-sifat Allah. Tidak ada tuhan selain Dia, tidak ada dua atau ketiganya, hanya Allah Yang Maha Esa.

Bagi Kanjeng Sunan Kalijaga, bahwa mengenai penglihatan akan sifat-sifat Allah itu adalah bagaimana cara memandangnya. Tuhan itu tidaklah memiliki wajah, tanpa keinginan dan tanpa wajah, tidak memiliki bentuk, tidak terikat oleh ruang dan waktu. Sesungguhnya memang tidak ada, sebab kalau memang tidak ada, maka semesta ini kosong tidak ada wujudnya.

Menurut Syeh Benthong, bahwa yang disebut dengan Allah itu sesungguhnya tidak satu makhluk pun yang mewakili wujud nyata-Nya. Nyawa di dalam makhluk-Nya, itulah yang merupakan kesatuannya.

Selanjutnya, Kanjeng Maulana Maghrib berpendapat, bahwa yang disebut dengan Allah itu sesungguhnya Sang Wajibul Wujud. Syeh Lemah Bang menyela : “Tidak usah terlalu banyak perumpamaan, Allah itu adalah saya. Saya lah yang sebenarnya tuhan yang bergelar Prabu Satmata, tidak ada yang lain, yang disebut dengan Allah”. Maulana Maghrib menyahut: “Itu jasad namanya”.

Kembali Syeh Lemah Bang berkata: “Saya akan jelaskan ilmu saya, yakni merasakan kemanunggalan. Adapun keadaan jasad itu abadi, yang demikian itu tidak ada, karena yang tengah dibicarakan di sini adalah keberadaan ilmu sejati yang bakal menguak tabir. Dan lagi para hadirin, jangan lagi ada yang disembunyikan, meski sesungguhnya tidak ada perbedaan di antara kita, meski terjadi selisih pendapat. Tujuan batin saya hanyalah menekuni apa yang disebut sebagai ilmu, yang pada dasarnya semua itu sama”.

Kanjeng Maulana Maghribi berkata seraya tersenyum: “Perumpamaan anda itu memang benar, namun itu tidak layak untuk dibicarakan, sebab bila diketahui oleh orang banyak, tidak pantas. Itu tidak layak untuk dibicarakan di sini. Maka baiknya untuk diri pribadi saja, jangan sampai orang mendengarnya. Simpanlah di dalam hati sendiri, karena mestinya itu menjadi rahasia”. Berikutnya Kanjeng Sunan Giri menjabarkan wacananya, bahwa sesungguhnya Allah itu menamakan diri sebagai Prabu Satmata. Dia bersifat Mutlak, tidak ada yang menyamai, hanya Allah Yang Maha Tunggal.

Demikianlah, seluruh wali yang menyetujui pendapat Sunan Giri merupakan satu pandangan dalam pengetahuan. Hanya Syeh Lemah Bang sajalah yang terus menyanggah. Meskipun ia dicegah oleh para wali, ia tetap tidak mengubah pandangannya. Kemudian ia berkata : Bukankah sudah saya utarakan, betapa saya betul-betul mengikuti dasar-dasar



pengajaran dari ajaran yang diberikan kepada saya, yang merupakan ajaran guru yang tidak bisa diubah-ubah. Tidak juga boleh digeser. Tanyakanlah kepada orang-orang, bahwa keyakinan itu tidak boleh diubah, lantaran sudah menjadi ketetapan dan sudah merupakan janji batin.

Sunan Cirebon berkata arif: “Tuan janganlah begitu, betul itu merupakan janji, tetapi ternyata disebarkan kepada orang banyak. Maka hukumnya sudah sangat jelas bagi orang yang mengaku Allah”. Syeh Lemah Bang berkata: “Coba silahkan kalian perhatikan, tidak perlu berbelit-belit, mengapa saya rela mengorbankan diri, bahkan bersedia untuk memandangi pada kematian. Sebab kematian itu merupakan ijin-Nya, ijin yang membawa berkah, maka mengapa mesti dipaksakan. Datangnya satu keadaan kosong, keabadian dan sesuatu yang baru. Memperhatikan kepada apa lagi, yang tidak lain kecuali hanya kepada Allah Yang Maha Tunggal. Ya jasad ya Allah, itu artinya tauhid, yakni keyakinan dan kepercayaan kepada Keberadaannya Yang Tunggal”

Semua wali yang hadir tersenyum mendengar penuturannya, kokoh tidak ingin berhenti dan semakin melantur pembicaraannya. Ia membuka segala tabir, tanpa menggunakan basa-basi. Merasa diri sebagai berdiri sendiri dan semakin mempersulit, yang pada akhirnya hanya mengacaukan saja. Penjelasanannya benar-benar menyimpang dari aturan, dan bicaranya lugas. Kadang-kadang ia mencemooh para wali delapan, dengan kalimat yang berbelit-belit.

Pada akhirnya mereka semua bubar, dan para wali pun kemudian pulang ke kediaman masing-masing. Tinggal Kanjeng Sunan Giri Gajah, yang berkewajiban menghabisi siapa saja yang menyimpang dari tatanan ilmu, selagi belum terlanjur jauh. Ia pun sanggup menghabisi Syeh Lemah Bang bila sudah tiba saatnya Kerajaan Demak mengalahkan Majapahit.

Beberapa waktu kemudian para wali berkumpul kembali untuk mengalahkan Majapahit. Mereka mendukung Raden Patah serta Lembu Peteng Madura beserta keluarganya yang sudah memeluk agama Islam. Akan tetapi Kanjeng

Sunan Ngampel menghalangi niat para wali tersebut, dan juga para putra kerajaan Majapahit, disebabkan Prabu Brawijaya telah menyesali tindakannya terhadap para wali. Oleh karena itu sebaiknya dibebaskan saja. Raden Patah berpendapat, bahwa meskipun tidak satu agama dengan Brawijaya, jangkauan kekuasaannya meliputi seluruh Jawa. Oleh karena itu, diharapkan agar jangan sampai ada gerakan-gerakan tersembunyi, sebisa mungkin malah satu agama.

Tekad para wali sudah bulat, dan penyatuan pendapat telah tercapai untuk berperang melawan Sang Raja Brawijaya dari Majapahit. Tidak dikisahkan bagaimana jalan ceritanya. Secara singkat dikatakan bahwa Prabu Brawijaya setelah kalah dalam peperangan, berhasil lolos dari puri kerajaan. Hidupnya terlunta-lunta, dan mengungsi di Gunung Sawar. Akhirnya Sang Raja melepas kehidupannya, meninggal dunia.

Mengetahui ayahandanya telah wafat, Raden Patah menyusul ke Gunung Sawar, kemudian bersimpuh di kaki jenazah seraya menangis dan meratap. Sunan Bonang yang melihatnya segera menghampiri dan menghiburnya. Selanjutnya jenazah Brawijaya dibawa ke Demak untuk diupacarakan yang terakhir. Sedangkan yang memikul jenazah tersebut adalah Kanjeng Sunan Bonang sendiri beserta Adipati Bintara, Raden Patah. Setibanya di Demak, langsung dimakamkan.

Setelah selesai upacara tersebut, para wali berkumpul untuk memberi penghormatan atas bertahtanya Adipati Bintara yang diangkat menjadi Raja di Demak, dan dikenal dengan sebutan Ngawanti Pura. Adapun gelar raja baru ini adalah Kanjeng Sultan Syah Akbar. Sementara yang menjadi patihnya adalah putera Ki Ageng Wanapala, bernama Patih Mangkurat. Sedangkan yang menjabat sebagai penasehat kerajaan adalah Kanjeng Sunan Bonang. Para wali yang lain berkedudukan sebagai pujangga, dan Ki Wanapala menjabat sebagai jaksa. Demikianlah akhirnya dengan bertahtanya Sang Maharaja, kerajaan Demak dalam kondisi tenteram dan damai, sejahtera penuh keberkahan.

Beralih pada tembang *Kinanti*, dimulai dari pupuh E.1 – E. 29. dikisahkan bahwa Syeh Siti Jenar semakin membuat resah

semua para wali. Kanjeng Sunan Giri kemudian melaporkan hal tersebut kepada Sang Prabu Ngawanti, Raden Patah, mengenai seluruh perbuatannya. Bagaimana ia membuat kekacauan, mengecam hukum syari'at, bahkan menjadi guru dan menciptakan ajaran inti dari saripati pengetahuan, sehingga mengakibatkan masjid menjadi kosong. Bila orang telah jelas-jelas kehilangan pusaka kuno, tidak lagi mau bersembahyang, maka hilanglah peradabannya. Padahal apa yang diajarkan guru, pasti akan dicerap dan dianut oleh murid-muridnya. Sementara Syeh Siti Jenar semakin lama terus menyimpangkan ilmunya. Ibarat tanaman tumbuh tanpa dari biji, inginnya serba cepat, kemudian menyembunyikan sifat-sifat siluman dalam dirinya demi memperlihatkan wujudnya yang lain. Oleh karena itu, menurut hukum yang ada, hendaknya ia dihukum mati.

Berdasarkan laporan Sunan Giri tersebut, Sultan Bintara mengatakan bahwa sebaiknya dirundingkan bersama, karena persoalan tersebut gampang-gampang susah. Sunan Giri pun segera mengundang para wali, dan setelah semuanya hadir, ia langsung menjabarkan maksud Raja. Seluruh wali mengamini hal tersebut.

Syeh Siti Jenar telah dipanggil ke Giri, dengan diiringi tujuh muridnya. Dalam proses interogasi, ia masih tetap pada keyakinannya, dan tidak berubah sebagaimana sebelumnya. Sunan Kalijaga, atas isyarat Sunan Giri, segera mencabut pedangnya seraya berkata: "Hai sobat, apa maksudnya ini?". Syeh Siti Jenar berkata: "Itulah yang namanya gaib, yang bertahta di alam kepastian. Maka atas ijin dan rahmat Allah, jika kematian itu datang, terjadilah surga agung kelak di jaman akhir".

Sesuatu yang teramat sangat rahasia, inti dari pati sari makna yang sesungguhnya akan segera dibeberkan. Sempurna dalam keadaan diam dan hening, menyatu dengan semesta seperti yang dicita-citakan. Pedang pun akhirnya dijatuhkan pada Syeh Siti Jenar, sehingga putuslah lehernya seketika. Semburat darah keluar yang tampak merah menyala. Sunan

Kalijaga tersenyum dan berkata: “Beginikah bentuknya, yang demikian cepat menjemput kematian, ternyata masih sama. Darahnya tidak pula putih, dan jasadnya pun masih sama, wujudnya juga masih tampak”.

Tetapi kemudian darah itu berubah warna menjadi putih. Jasadnya melebur, menghilang sedikit demi sedikit. Mata Sunan Kalijaga tidak berkedip memandang bagaimana peleburan itu terjadi. Ketika hampir sepenuhnya menghilang, hanya tampak sebagai seekor serangga kecil, secara mengejutkan berubah menjadi cahaya berkilau berpendar-pendar, yang menyorotkan empat macam warna: merah, hitam, kuning dan putih. Tidak lama kemudian, semua itu berpecah dan berubah menjadi lima cahaya. Pertama cahaya ungu, kedua cahaya biru, ketiga cahaya hijau, keempat cahaya dadu (merah muda/ pink) dan kelima cahaya jingga. Selanjutnya, kelima cahaya tersebut bersatu kembali menjadi cahaya yang sangat cemerlang. Daya kesaktiannya memancar, berputar-putar laksana kincir. Setelah beberapa saat, semuanya lenyap dan kembali kepada keadaan semula. Darah yang berwarna putih tersebut tiba-tiba tampak membentuk suatu tulisan, yang oleh para wali dibaca berbunyi kalimat *Lâ ilâha illa Allah*. Setelah bunyi tulisan darah itu disebut, selanjutnya menghilang tanpa kelihatan lagi.

Kanjeng Sunan Kalijaga berbicara dengan lantang: “Betapa kematiannya seperti kematian setan. Jasadnya menghilang tanpa bekas, padahal penguasa dari tempat yang luhur pun meninggalkan jejaknya, yakni wahyu suci. Wahai manusia yang serba terbatas, alam kematian itu sesungguhnya merupakan tujuan akhir keyakinan. Tanda kokoh sucinya cita-cita, bukan dari apa yang dilihat dan didengar. Maka hati-hatilah terhadap sesuatu yang gaib, karena kemungkinannya untuk berubah-ubah. Padahal dalam kenyataannya, dalam setiap fungsinya, raga itu senantiasa dipenuhi oleh prasangka. Sebab itu, hukum agama lalu diabaikan. Karena sifatnya yang selalu mengikat, maka bersikaplah waspada terhadap apa saja yang dapat dipikirkan dan dipercayai. Memang begitulah

dunia, sesuatu yang tidak akan ada di alam kematian. Sebenarnya ilmu itu sesungguhnya merupakan inti dari gagasan kita dan tujuan dari cita-cita kita, yang dipadukan menjadi satu. Ajaran ilmunya secara tertib tetap berada dalam keadaan diam hening”.

Semua diam tidak satupun yang bersuara. Sunan Giri kemudian berkata dengan pelan: “Saudaraku sekalian, wahyu itu jika dirasakan secara sungguh-sungguh, dapat membawa kita pada kematian secara tepat. Tidak terhalang oleh tabir-tabir ilmu, asalkan tetap merahasiakannya, akhirnya akan sampai juga ke akhirat. Sempurna berada di tempat yang luhur. Jangan membongkar rahasia dari apa yang dititahkan, kecuali jika ingin berganti wujud”.

Para wali sepakat dengan pendapat itu. Sunan Giri lalu membuat sesuatu dari sebatang pohon pisang. Setelah itu kemudian dibacakan semacam mantra, dan batang pohon pisang (*kadebog*) tadi dijadikan sebagai pengganti mayat Pangeran Siti Brit. Sesudah jasad itu terwujud, dipanggillah tujuh orang murid Siti Jenar, kemudian diuji apa gerakan yang akan dilakukan Sunan Giri. Para murid itu bertutur, bahwa mesti ikut merasakan kematian. Ikut merasakan apa yang dirasakan guru, karena telah berjanji setiap lahir batin, rela berkorban bertaruh nyawa. Namun hal itu tidak diperkenankan oleh para wali, sebab mereka tidak bersalah, maka celakalah bila menganiaya.

Akan tetapi mereka terus mendesak. Ketujuh murid tersebut mulai bersiap-siap, meski diberi peringatan oleh Sang Guru, tetapi berniat untuk ikut merasakan kematian. Mereka lalu mencabut keris masing-masing, kemudian menghunjamkan ke tubuh masing-masing, dan semuanya pun mati. Para wali tertegun, sebab ada lagi yang datang, seorang murid yang merasa berkewajiban untuk ikut merasakan kematian gurunya yang telah meninggal itu. Sunan Giri kemudian berkata pelan seraya memberikan nasehat.

Nasehat Sunan Giri tersebut dikemas melalui tembang *Dhandhanggula* pada pupuh F.1 – F.16. :”Janganlah

kalian merasa berkewajiban untuk memenuhi keinginan itu. Durhakanya guru kalian itu keterlaluan, maka biarlah ditanggung sendiri. Lagi pula apa manfaatnya, berkorban bagi orang yang berdosa kepada Tuhan. Tak pelak hanya memperoleh hukuman, atas perintah raja, sebab telah merusak hukum agama yang juga dianut oleh raja. Memperalat ilmu serta mencemooh ajaran syari'at itu ada dasar hukumnya, yakni dihukum dengan hukuman mati sebagai terjadi pada Syeh Mubarat di negeri Arab. Akhirnya pun dihukum oleh Negara, karena keberaniannya untuk tidak beriman pada agama. Dasar hukum inilah yang digunakan Raja”.

Murid yang dinasihati itu berkata: “Wahai Sunan, nasehat yang demikian itu, meskipun meninggal secara nistha, kalau sudah menjadi janji tidak boleh diingkari, dan jika sampai terjadi itu namanya semena-mena. Maka dari itu, saya katakan bahwa adalah terlalu berani untuk tidak memandang pada diri, sebab pengetahuan itu bila sudah cukup mendalam tidaklah menghilang ilmunya. Tujuan akhir dari apa yang diyakini telah tercapai. Kesetiaan pada keyakinan pun telah tertancap, tinggal menjalani saja, hingga jasmani dan ruhani diliputi oleh pengetahuan yang diketahuinya”.

Kanjeng Sunan Cirebon menyahut dengan segera: “Apa yang engkau katakan itu benar, akan tetapi segala hal di alam ini mesti diupayakan agar menjadi kenyataan. Itu pahala bagi yang menerapkan ilmunya. Sudahlah, sebaiknya jenazah ini segera diupacarakan bagaimana mestinya. Dimakamkan selayaknya, dan nanti setelah tiga hari kita gali kembali. Jika mengeluarkan bau harum, artinya beliau itu diterima, mendapat surga, namun bila berbau anyir, jelas tidak diterima”.

Murid Syeh Siti Jenar menyetujui gagasan tersebut. “Mayat” batang pisang (*debog*) pun dimakamkan, dan setelah jeda waktu genap tiga malam, jenazah palsu itu digali kembali oleh murid Jenar yang bermaksud membuktikan. Mayat tersebut mengeluarkan bau anyir, benar-benar busuk menusuk hidung. Ia pun bertobat dan akhirnya menjadi santri, sehingga

hal ini membuat lega para wali. Selanjutnya, “mayat” itu pun dimakamkan kembali, dan setelah beberapa hari, berita ini sampai kepada isterinya, bahwa Siti Jenar telah meninggal tanpa dosa di Giri.

Sang isteri benar-benar sedih dan marah, maka ia pun bersiap-siap merapikan diri dengan membawa serta seluruh keluarganya. Sesampai di Giri Purwa, langsung menghadap Kanjeng Sunan Giri untuk menyatakan gugatannya bahwa ia tidak bisa menerima kematian suaminya yang tidak berdosa, tapi mengalami kematian secara tidak layak. Sang isteri mengatakan :“Kalau memang demikian, apakah Sinuhun telah kehilangan jati dirinya, seorang wali agung bertindak semena-mena pada sesama, bertindak curang, menganiaya. Itu namanya tidak jujur, padahal mestinya memiliki jiwa penyabar dan pemaaf”.

Sunan Giri berkata :“Ni mBok saya hanya sekedar melaksanakan perintah Raja, mengapa dipidana?, sebab suamimu itu dikategorikan termasuk melakukan perbuatan dosa, yakni merusak tatanan dan menyimpangkan hukum Negara”. Ni Lemah Bang menjawab :“Bagaimana mungkin Sang Raja tega berbuat curang kepada rakyatnya, secara semena-mena menghukum. Raja itu kan mestinya memiliki sifat luhur, sifat pemaaf lagi pengasih. Sedang suami saya hanya sekedar mengajarkan ilmu kesempurnaan hidup. Kalaupun memang mengingkari dan melakukan kesalahan terhadap Negara, terus mengapa para wali diijinkan untuk mengajarkan ilmu haq, mengapa bersikap tidak adil. Kalaupun suami saya yang telah meninggal betul-betul melanggar tatanan dan menipu, maka ilmunya tidak memberikan berkah, sama saja dengan melacurkan diri. Sesungguhnya para aulia pun semestinya mengalami nasib yang sama seperti yang dialami suami saya”.

Sunan Giri benar-benar tidak enak hati. Ia diam, dalam hatinya berpikir keras. Akhirnya diperoleh jawaban yang bernada menghibur: “Nini tidak usahlah engkau bersedih hati.

Kematian suaminya itu menemui surga agung, sebab sudah merupakan janji suci. Tidaklah nista, malah kematiannya itu sangat utama, dan ini sudah menjadi takdirnya. Saya hanyalah perantara, sebagai sebab yang mengantarkannya menuju ke akhirat. Tidaklah ia menemui hambatan dalam menjemput ajal, lahir batin tidak menyangah”.

Setelah mendengar tuturan penyangkalan tersebut, Ni Lemah Bang sedikit terhibur hatinya. Akhirnya ia pun berkata pelan; “Kalau begitu, saya minta bukti jika memang diterima di surga”. Sunan Giri diam berkonsentrasi demi menyusun kekuatan, seraya mengheningkan cipta. Ia pun kemudian berkata: “Baiklah Nini, kalau begitu mari kita akan membuka langit, apa yang terlihat”. Ni Lemah Bang menuruti, dan seketika itu juga terbukalah angkasa. Tampak langit teramat luas, demikian juga surga yang serba agung, tidak ada tandingannya di dunia ini. Suaminya tampak duduk di peraduan, didandani dengan busana yang serba indah, bersama-sama dengan para Nabi. Setelah itu Ni Lemah Bang pun menundukkan kepalanya, merasakan kebahagiaan yang teramat sangat, seraya berkata pelan: “Semoga kelak saya dapat menyusul suami saya kembali ke Rahmatullah. Doakan agar senantiasa berada dalam keadaan mulia”.

Sunan Giri menyanggupi apa yang menjadi keinginannya. Ni Lemah Bang pun kemudian pulang bersama dengan seluruh keluarganya. Dikisahkan pada akhirnya Kanjeng Sunan Giri Pura melaporkan perihal kematian Syeh Lemah Bang kepada Sultan Bintara, Raden Patah.

#### **F. Naskah F Purwaka Caruban Nagari dan Babad Cirebon.**

Kedua naskah ini menceritakan asal usul kota Cirebon serta Kesultanan Cirebon, yang terfokus pada tokoh Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati. Naskah *Purwaka Caruban Nagari* ditulis pada tahun 1720 M oleh Pangeran Arya Carbon yang menjabat sebagai Ketua Jaksa Pepitu pada tahun 1651 dan juga seorang saudara Dalem Kraton Kasepuhan,



bersumber kepada *Kitab Negara Kertabumi*. Ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa gaya Cirebonan, yang berbentuk semacam «pupuh» dalam tembang Jawa dan menggunakan huruf Jawa. Naskah ini kemudian ditransliterasikan ke dalam huruf Latin dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh P.S. Sulendraningrat, Penanggung Jawab Sejarah Cirebon dan Staf Keprabon Lemahwungkuk Cirebon, kemudian diterbitkan oleh Bhratara, Jakarta pada tahun 1972.

Contoh redaksi pada naskah *Purwaka Caruban Nagari* sebagai berikut:

*Sayogyan ta ya rumuhun  
mengastungkara rhing Hyang  
Widdhi, ikang manugrahani  
pinaka nghulun hurip tulusahayu,  
mwang sinanggurit iking carita  
lawan mangacarakna ru Purwaka  
Caruban Nagari.*

*Ikyan hana ta salah tunggal  
para dirgama wisthi, tatapinyan  
mangkana deny dharma ireka ta  
yatna, anutan karma ikang tuwinya,  
mwang ng>ke labdaprayojana,  
makanimitta kawruhan ta ning  
sakawehwan.*

*Ike Caruban hana ta sawijining  
nagari kertaning pribhumi, ri  
huwus sinanggurit saparang,  
tatkala nagari gung ike ngsiniwi  
Susuhunan Jati Purba Wisesa, yeka  
salah tunggal sang kamastu ing  
Jawa Dwipa.*

Baiklah kiranya jika terlebih dahulu memanjatkan puji syukur ke hadirat Allah Yang Maha Esa, yang telah menganugerahkan kepada hamba hidup sejahtera, untuk menulis sebuah naskah yang meriwayatkan asal mula berdirinya Negara Caruban.

Hal itu merupakan suatu pekerjaan yang amat pelik, namun demikian jika dikerjakan dengan tekun dan sungguh-sungguh menurut ketentuan yang lazim, niscaya akan mencapai maksudnya. Syahdan, ketahuilah oleh kalian

Bahwa Negara Caruban adalah suatu Negara yang penduduknya hidup makmur, kemudian setelah cerita ini disusun selengkapnyanya, ketika Negara besar ini diperintah oleh Susuhunan Jati Purba yang berkuasa, yaitu salah seorang wali di Pulau Jawa.

Sedangkan *Babad Cirebon* merupakan pengembangan dari naskah *Purwaka Caruban Nagari*, yang menceritakan sejarah Kota Cirebon serta silsilah Kesultanan Cirebon sejak masa Pra Sejarah sampai masa modern.

Adapun mengenai Syekh Siti Jenar, pada naskah *Purwaka Caruban Nagari* dan *Babad Cirebon*, disebutkan dengan sangat singkat, hanya beberapa alinea saja. Menurut naskah ini, Syekh Siti Jenar atau Syekh Lemah Abang berasal dari Bagdad

beraliran Syi'ah Muntadlar, dan bermukim di Pengging Jawa Timur. Di sana ia mengajarkan agama Islam kepada Ki Ageng Pengging (Kebokenanga) dan masyarakat. Akan tetapi para wali Jawa Dwipa tidak menyetujui alirannya, oleh karena inilah Syekh Lemahabang dihukum mati, dilaksanakan oleh Sunan Kudus dengan Keris Kaki Kantanaga, sebilah keris kepunyaan Sunan Gunung Jati. Terjadi di dalam Masjid Sang Cipta Rasa (Masjid Agung Cirebon) pada tahun 1506 M. dimakamkan di Anggaraksa alias Graksan Cirebon sekarang. Murid-murid Syekh Lemahabang adalah : Ki Gedheng Plumbon, yang telah keluar dari kemuridan Sunan Gunung Jati, Ki Gedheng Trusmi, Pangeran Trusmi, Ki Gedheng Caruban Girang, Pangeran Cerbon, Ki Anggaraksa, Ki Kebokenanga, ialah Bupati Pengging, Pangeran Panggung, Ki Lonthang, Ki Datuk Pardun yang berasal dari Keling, Ki Jakatingkir (Mas Krebbe), sedangkan Sunan Kalijaga hanya bersahabat dengan Syekh Lemahabang, bukan seorang muridnya karena beliau sudah berguru kepada Sunan Bonang dan Sunan Gunung Jati.<sup>55</sup>

Dalam *Babad Cirebon* diceriterakan lebih lanjut, bahwa terjadinya peristiwa ini pada tahun 1506 M. Saat itu banyak orang yang mengaji tasawuf/hakiki, misalnya perihal ilmu bedanya antara kawula dan Gusti, dan tunggalnya kawula dan Gusti. Kesempatan bagi orang-orang yang malas sembahyang dan bagi orang-orang yang menentang hukum syar'i yang pada umumnya mereka itu berbuat sekehendak hatinya sendiri, maka tidak segan-segan menyalahgunakan dengan ilmu-ilmu tasawuf itu dengan dalih mereka menyebarluaskan berita-berita yang sengaja menyesatkan masyarakat yang masih lemah di dalam ilmu agama serta syari'at Islam. Mereka mengatakan secara *in silent* kepada masyarakat awam, bahwa orang yang masih mengerjakan shalat itu adalah orang yang masih berderajat rendah (yakni masih kawula). Karena apabila orang-orang yang tunggal dengan Gusti itu tidak lain

---

<sup>55</sup>Pangeran Aria Tjarbon, *Purwaka Tjaruban Nagari*, trans. P. S. Sulendraningrat (Jakarta: Bhratara, 1972), hal. 30.

ialah Gusti. Tunggal artinya satu, bukan dua, orang-orang mengerjakan shalat berarti menyembah kepada Gusti. Jadi kalau demikian Gusti itu akan menyembah siapa ? Dengan perkataan lain Gusti tidak perlu sembahyang. Demikian kata mereka itu.

Penyelewengan ini lambat laun hampir mem-pengaruhi merata dalam masyarakat umum, hingga masjid-masjid, langgar-langgar dan surau-surau terasa berkurang dikunjungi, terutama Masjid Agung Cirebon.

Oleh sebab inilah Dewan Walisanga yang dipimpin oleh Sunan Gunung Jati segera bertindak mengadakan Sidang Kilat Darurat, bertempat di Masjid Agung Cirebon dengan memperoleh keputusan, bahwa salah seorang Walisanga harus berkorban untuk memberantas gerakan itu. Kemudian keputusan Sidang cara berkorban ini disanggupi oleh Syekh Lemahabang.

Tidak lama pecahlah rahasia umum, bahwa Syekh Lemahabang benar-benar telah mengaku dirinya Allah dan telah mengajarkan ilmu tersebut kepada siswa-siswanya. Kemudian Dewan Walisanga yang dipimpin oleh Sunan Gunung Jati mengadakan Sidang Terbuka bertempat di Masjid Agung Cirebon (sidang terbuka ini terjadi pada hari Rabu awal bulan Sapar tahun 1506 M),<sup>56</sup> dan menempatkan empat orang sebagai pengeras suara, yakni seorang di pintu mubalaghah, seorang di serambi masjid, seorang di pintu gerbang masjid dan seorang lagi di tengah alun-alun Pakungwati/ Kasepuhan, untuk menyiarkan jalannya pengadilan kepada masyarakat umum.

Saat-saat sidang pengadilan dibuka, pertama Syekh Lemahabang dipanggil untuk menghadap oleh seorang petugas yang bernama Ki Khotim. Setelah Ki Khotim sampai di Peguron Syekh Lemahabang, segera memberitahukan atas kedatangannya ialah atas perintah Dewan Wali, maka Syekh Lemahabang membalas seraya berkata: "Segeralah engkau

---

<sup>56</sup>Tepatnya pada hari Rabu, 24 Juni 1506 M atau 3 Shafar 912 H.

katakan kepada para Wali, bahwa tak ada Syekh Lemahabang, yang ada adalah Allah”.

Ki Khotim dengan sangat tergesa-gesa kembali dengan membawa balasan Syekh Lemahabang kepada para Dewan Wali. Sesudah itu Ki Khotim diperintah lagi untuk mengundang Allah. Juga hal ini dibalas oleh Syekh Lemahabang, bahwa tak ada Allah, yang ada adalah Syekh Lemahabang dan masakan Allah itu mau dipanggil olehmu?.

Oleh karena ini sementara Dewan Wali, yakni Syekh Maulana Magribi, Syekh Bentong, Syekh Majaagung dan Sunan Kudus menyusul Syekh Lemahabang. Sesudah empat orang utusan para Wali tadi bertemu dengan Syekh Lemahabang, Syekh Lemahabang tersenyum dengan sangat hormatnya, lalu ia mau beranjak untuk berangkat ke sidang pengadilan dengan diiringi oleh empat orang Wali tadi ke Masjid Agung Cirebon.

Kemudian Pangeran Kejaksan ialah Syekh Maulana Magribi mengajukan tuduhannya bahwa Syekh Lemahabang telah mengaku dirinya Allah. Oleh Hakim, yaitu Sunan Kalijaga ditanyakan hal itu kepada Syekh Lemahabang bahwa betulkah tuduhannya tersebut diakui oleh Syekh Lemahabang?.

Dibalas oleh Syekh Lemahabang bahwa tuduhan itu benar adanya, dia mengakuinya. Selanjutnya peradilan ditunda untuk sementara guna menentukan keputusan, setelah itu telah didapat kesepakatan konkrit bahwa keputusan mana adalah hukum mati bagi si tertuduh.

Syekh Lemahabang menerima keputusan Hakim dan mendesak kepada Dewan Walisanga agar segera melaksanakan hukuman/ keputusan itu sekarang dan di tempat itu juga. Yang harus melaksanakan keputusan itu yaitu Sunan Kudus dan kepadanya diberikan sebilah keris Kaki Kantanaga oleh Sunan Carbon (Sunan Gunung Jati), maka segeralah Sunan Kudus melaksanakannya.

Di saat kenyataan, nempelnya keris Kaki Kantanaga kepada jasad Syekh Lemahabang, terdengar suara yang sangat keras, seperti suara beradunya dua benda besai yang sangat

besar. Lalu para Wali saling tersenyum satu sama lain sambil berkata berbarengan: “Masakan ada Allah seperti besi ?”.

Syekh Lemahabang menjawab: “Coba, tusuklah sekali lagi”. Ketika tusukan kedua Syekh Lemahabang menghilang tidak ada ujudnya, hilang tanpa karena bersama jasadnya. Para Wali bersorak sorai dan berkata lagi serempak: “Masakan matinya Allah seperti syaitan ?”.

Secepat kilat Syekh Lemahabang menampakkan diri lagi dan berkata: “Coba tusuklah sekali lagi !”. Tusukan yang ketiga kalinya yang dilakukan oleh Sunan Kudus, Syekh Lemahabang kemudian membujur tergolek di atas jubin masjid dan dari lukanya keluarlah darah merah. Hal ini juga untuk kesekian kalinya para Wali bersorak-sorak dengan berkata : “Masakan matinya Allah itu seperti kambing ?”. Segera Syekh Lemahabang bangun hidup kembali tanpa luka dan segera pula ia berkata : “Coba tusuklah aku lagi”.

Kemudian Sunan Kudus melaksanakan tusukan keris Kaki Kantanaga, yang kalau ditusukkan di lautan akan *asat* (surut) dan di gunung akan hancur, Syekh Lemahabang rebah, mati dan dari lukanya tercucurlah darah putih. Seketika itu juga para Wali bersorak lagi dengan serempak berkata : “Masakah matinya Allah itu seperti cacing ?”.

Untuk beberapa kali dalam tusukan yang tak terhitung Syekh Lemahabang mati – hidup – mati – hidup wutuh dan masih dalam keadaan segar bugar tidak luka dan selalu memerintahkan terus tusukan-tusukan selanjutnya kepada dirinya dan Syekh Lemahabang mati terbujur kaku di ubin, bagaikan sebatang pohon tumbang, maka tak lepas dari sorakan para Wali dan seraya berkata: “Masakan matinya Allah seperti kayu ?”. Kemudian segera Syekh Lemahabang bangun kembali dengan berkata seperti dalam kelimpungan dan mengeluh: “Lalu harus bagaimanakah mati saya menurut keinginan anda?”.

Dijawab oleh seluruh para Wali : “Biasa ! Seperti orang tidur dan badannya lemas, begitulah mati bagi seorang *insanul kamil* !”. Sesudah itu Syekh Lemahabang minta ditusuk sekali

lagi oleh Sunan Kudus dan nyatalah ini merupakan tusukan yang terakhir baginya dan Syekh Lemahabang pulang ke rahmatullah biasa sebagaimana orang yang sedang tidur tanpa luka, jasadnya lemas, kemudian sedikit demi sedikit jasadnya mengecil, hingga sekecil kuncup bunga melati dan baunya semerbak mewangi, bau harumnya melati (Syekh Lemahabang wafat wajar tidak bunuh diri).

Jenazahnya dimakamkan di Astana Kemlaten/ Pemplaten di kampung Kanggraksan. Ini adalah matinya seorang manusia sempurna (*insanul kamil*). Juga ada dua orang murid setianya yang turut terhukum mati dan jenazahnya dimakamkan di Astana Gobed/Gubed, juga di kampung Kanggraksan.

Jalannya Sidang Pengadilan Syekh Lemahabang tadi dari awal hingga akhirnya disiarkan melalui empat orang sebagai pengeras suara tadi, bersahut-sahutan langsung disampaikan kepada masyarakat yang berjubal-jubal memenuhi masjid, halaman masjid dan alun-alun Kasepuhan. Seluruh rakyat mengikuti peristiwa itu saling tertegun, melongo, kagum, terharu dan takut. Di dalam pikirannya masing-masing terbayang salah seorang Wali yang begitu sakti dan kadigjaya toh telah dihukum mati, sebab telah berani mengaku-aku dirinya Allah. Apalagi bagi dirinya seorang rakyat awam, yah ... ketakutanlah dirinya, hanya segumpal daging yang tidak mempunyai kekuatan apa-apa.

Jasad Syekh Lemahabang yang telah gugur dalam ridha Ilahi itu, jenazahnya disucikan, dishalatkan, kemudian dimakamkan di Astana Kemlaten. Ketika usung-usungan jenazah Syekh Lemahabang sampai di salah satu tempat (yang sekarang disebut Astana Gobed/Gubed), dengan tiba-tiba datang dua orang pemuda tanggung yang menghalang-halangi "nggubed" usungan jenazah tadi dan sambil berkata keduanya : "Kami berdua ini adalah Allah kecil dan Allah besar". Karena sebab itu kedua pemuda tanggung tadi dihukum mati di tempat itu juga, serta dikubur di sana. Maka dari itu hingga sekarang kompleks pemakaman itu disebut orang astana Gubed/Gobed. Selanjutnya pemakaman Syekh Lemahabang

berlangsung dengan baik, selamat sampai di permakamannya, yang hingga sekarang kompleks tersebut disebut orang “Astana Kemlaten”.

Pada waktu jenazah Syekh Lemahabang masih ada di Masjid Agung Kasepuhan, yakni setelah dishalatkan, ada suara berkumandang tanpa rupa: “Hati-hati, Sunan Gunung Jati dan para Wali, kelak apabila telah ada kerbau bule mata kucing naik dari lautan (yang dimaksud adalah orang kulit putih, mata biru, yakni Belanda), ialah datangnya malapetaka bagi anak cucu para anda di kemudian hari”.

## BAB V

### AJARAN TASAWUF SYEKH SITI JENAR

Ketika mengkaji ajaran tasawuf *Serat Syekh Siti Jenar*, tidak cukup hanya semata disandarkan pada naskah A,B,C,D, E dan F saja, melainkan juga harus mengacu pada naskah lain seperti *Babad Demak*, *Babad Tanah Jawi*, *Babad Jaka Tingkir*, *Babad Cirebon*, *Kitab Mantra Yoga*, dan lain-lain. Ini dimaksudkan agar diperoleh pengertian yang komprehensif dan utuh. Selain itu, harus pula dilakukan penelusuran terhadap akar pemikiran esoterismenya kepada tokoh-tokoh sufi sebelumnya, karena sebuah gagasan atau konsep tasawuf, tidak pernah berdiri-sendiri, melainkan merupakan bentuk kontinuitas maupun modifikasi dari pemikiran sebelumnya.

Sebagaimana telah disinggung pada bab sebelumnya, berdasarkan kajian isi naskah, bahwa telah terjadi *pressure* terhadap Syekh Siti Jenar beserta para pengikutnya oleh Penguasa Demak yang di-*back up* Walisanga. Menurut Pigeaud, bahwa Kerajaan Demak Islam didirikan di atas pondasi Islam Syar'i yang ketat, dan pada waktu itu, Kerajaan Demak memandang adanya kaum oposisi yang digerakkan oleh orang-orang muslim yang menganut sufisme-filosofis.<sup>1</sup> Sementara, yang dianggap sebagai kelompok oposisi oleh kekuasaan Demak, tidak lain adalah penganut ajaran Syekh Siti Jenar.

---

<sup>1</sup> Th. G. Pigeaud, *Literature of Java*, 3 vol (Netherlands: The Hague, 1967), hal. 84.



Tuduhan yang dikemukakan oleh Walisanga cukup beragam; mulai dari tuduhan *miyak kelir/ miyak warana* (membuka ilmu rahasia kepada umum secara bebas), penganut paham jabariyah (suatu paham teologis yang pasif), sampai menuduh ajarannya sebagai sesat, bahkan tuduhan makar terhadap kekuasaan Demak (*mbaléla*).

Tuduhan *miyak kelir/ warana* barangkali memang benar, sebab Syekh Siti Jenar dalam memberikan pengajaran tentang ilmu tasawufnya tidak pandang bulu, diberikan kepada semua orang secara terbuka dan dialogis. Sebagaimana dikatakan Sunan Bonang: “*Mengké Siti Jenar miyak kelir / miridaken ngèlmu ngrusak sarak...*”<sup>2</sup>. (saat ini Siti Jenar tengah membuka tabir / Mengajarkan ilmu yang merusak syara’). Cara Syekh Siti Jenar menyampaikan ajarannya dilukiskan pada Naskah A *pupuh Asmarandana pada G.3*.<sup>3</sup> Ketika kelima wali utusan Demak datang, yang terdiri atas Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Pangeran Modang dan Sunan Geseng, mereka tercengang; mereka melihat Syekh Siti Jenar memberikan pengajaran kepada murid-muridnya yang saling berdesakan. Suara mereka sahut-sahutan, berdialog, berdiskusi, bahkan saking ramainya diskusi tersebut, terkesan seperti obrolan ringan, jauh dari ilmu rahasia yang berat. Mereka berbicara terbuka tanpa hambatan, terus terang tanpa kiasan.

Nampaknya model semacam itu sekarang lazim dilakukan sebagai metode pengajaran kontemporer yang disebut andragogi. Semua santri diberikan kebebasan berdialog dan berdiskusi dengan sesama santri maupun dengan sang Syekh Siti Jenar. Pola semacam itu jelas bertolak-belakang dengan metode tradisional yang bersifat monologis (*bandongan*) dan cenderung indoktrinatif.

Diantara tuduhan yang paling mengemuka adalah bahwa Syekh Siti Jenar mengajarkan ajaran bid’ah, tentang kesatuan wujud manusia dengan Tuhan sebagai Keberadaan Mutlak. Walisanga menuduh bahwa Syekh Siti Jenar menganggap dirinya Tuhan, dan tuduhan yang paling tendensius adalah

---

<sup>2</sup> Naskah A, *pupuh Dandanggula, pada G.3* hal. 20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, hal. 37.

bahwa ia mengajarkan pengetahuan esoteris kepada orang-orang yang tidak memiliki kemampuan yang memadai secara sufistik.

Namun, jika dicermati dari naskah A, B, C, D dan E nampak bahwa di balik tuduhan-tuduhan itu, Kesultanan Demak mengkhawatirkan pengaruh Syekh Siti Jenar yang kian mendalam terhadap rakyat, sehingga sebagian rakyat sudah menunjukkan gejala kurang respek terhadap dakwah Walisanga. Selain itu, pengaruh Syekh Siti Jenar dianggap sebagai ancaman terhadap kewibawaan Sultan dan Kerajaan Demak, disebabkan ajaran Syekh Siti Jenar yang berkaitan dengan *paham kemanunggalan*. Sebenarnya paham itu bukanlah suatu ajaran yang baru dalam khazanah pemikiran Islam; meskipun bagi masyarakat Demak kala itu tergolong sesuatu yang baru.

#### A. Ajaran Manunggaling Kawula Gusti.

Ajaran Syekh Siti Jenar yang terkenal dengan sebutan *Manunggaling Kawula Gusti* yang bersumber pada *sasahidan*,<sup>4</sup> memiliki inti kalimat dua hal: *lâ ilâha illa Anâ*<sup>5</sup> dan *Anâ al-haqq*.<sup>6</sup> Inti ajaran tersebut merupakan ajaran yang berkaitan dengan persoalan *dzawq* dalam esoterisme Islam (tasawuf). Ajaran Syekh Siti Jenar itu tidak lepas dari jejak para sufi pendahulunya, misalnya seperti Jabir Ibn Hayyan dan Syuhrawardi al-Maqtul.

Jabir ibn Hayyan (w.161 H = 778 M) adalah seorang ahli ilmu eksakta, dan merupakan orang yang memperoleh *laqab* (julukan) sufi pertama kali. Ia murid Imam Ja'far al-Shadiq, dan menjadi sufi hanya berangkat dari *dlamir* (kata ganti) dalam kalimat tauhid. Ia melakukan hipotesa tentang tingkatan

---

<sup>4</sup>Ajaran Sasahidan ini ditemukan dalam naskah *Serat Wirid Hidayat Jati*, karya Raden Ngabehi Ranggawarsita. Lihat: Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita, Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI Press, 1988), hal. 176.

<sup>5</sup>Disebutkan dalam teks: *Ora ana Pangéran amung Ingsun*, artinya tidak ada Tuhan kecuali Aku. *Ibid*.

<sup>6</sup>*Iya sajatiné kang aran Allah iku badan Ingsun*, artinya sesungguhnya yang disebut Allah itu adalah Aku. *Ibid*.

dzikrullah<sup>7</sup>. Jabir membahas kata ganti *anâ* (aku, orang pertama), *anta* (kamu, orang kedua), dan *huwa* (dia, orang ketiga) dan penggunaannya dalam perspektif filosofis. Semua orang pasti akan mendapatkan sebutan sebagai *anâ*, *anta* dan *huwa* (saya, engkau, dia), dan semua *dlamir* itu tetap tertuju kepada satu personal. Persoalannya muncul, ketika orang meninggal, kemana kembalinya kata ganti yang pernah berisi dan merujuk kepada manusia ? Demikian pula, setiap nama yang dimiliki manusia dan makhluk, setelah meninggal, kemana kembalinya semua nama tersebut ?.

Bagi Jabir ibn Hayyan, jawabannya jelas, bahwa semua *dlamir* itu akan kembali hanya kepada Aku, Kamu dan Dia (*Anâ*, *Anta* dan *Huwa*) yang hakiki, yaitu Dzat yang paling berhak mengucapkan Aku; yang paling berhak dituju ucapan Kamu; dan yang paling berhak diberitakan dengan ucapan Dia. Semua itu adalah Allah, yang merupakan rujukan *dlamir* hakiki<sup>8</sup>.

Oleh Syihabuddin Syuhrawardi (w. 587 H= 1191 M), analisis dan pengalaman sufistik tersebut dikembangkan dalam bentuk tingkatan tauhid. Menurutnya, ada empat tingkatan tauhid:

*Pertama*, tingkatan tauhid bagi orang yang berdzikir dengan kalimat *lâ ilâha illa Allâh*. Ini merupakan tingkatan yang paling mendasar sebagaimana yang menjadi kebiasaan orang-orang awam. *Kedua*, tingkatan dzikir *lâ ilâha illa Huwa*, yakni mengganti kata Allah dengan *dlamir Huwa*. Kalimat ini setingkat lebih tinggi dari yang pertama. Jika dianalogikan dengan manusia yang sedang mencintai seseorang, maka akan lebih terasa kedekatannya, saat menyebutnya dengan ungkapan “dia”. Tapi tingkatan ini pun terasa masih jauh, karena Dia seolah-olah masih berada di luar.

*Ketiga*, tingkatan orang yang berdzikir dengan kalimat *lâ ilâha illa Anta*. Dengan sebutan ini seakan-akan pengucap *berkhithab*, berdialog langsung dengan Allah. Hal ini memang

---

<sup>7</sup>Mahmud Zaki Najib, *Jabir ibn Hayyan* (Beirut: al-Markaz al-‘Arabi li al-Tsaqafat wa al-‘Ulum, t.t.), hal. 137.

<sup>8</sup>*Ibid.*

memiliki derajat lebih tinggi, namun tetap masih ada distansi, sebab masih ada sekat antara *mutakallim* dengan *mukhathab*. Keempat, tingkatan berdzikir dengan kalimat *lâ ilâha illa Anâ*. Ini bukan berarti langsung sebagai bentuk pengakuan bahwa dirinya serta merta adalah Tuhan, sebab kalimat ini terungkap ketika diri dan jiwanya diliputi Nur-Nya, dalam pancaran al-*Haqq*. Ini mengungkapkan bahwa tidak ada yang paling berhak mengaku Aku, kecuali Aku Yang Hakiki, sehingga *Anâ* dalam ungkapan itu maknanya “Saya Yang Sebenarnya”. Ini disinggung dalam al-Qur’an, *innâ lillâhi wa inna ilayhi râji’ûn*.

Bahkan jika hal ini terus menerus terjadi dalam ruhani seseorang, maka ungkapan *lâ ilâha illa Anâ* masih terlalu panjang dan dikhawatirkan terputus di tengahnya, sehingga tingkatan pengalaman rohani tertinggi adalah ungkapan *Anâ al-Haqq*, dan bahkan lebih ringkas lagi, *Anâ- Anâ - Anâ*.

Ajaran semacam itulah yang diajarkan Syekh Siti Jenar kepada murid-muridnya, yang ternyata mendatangkan protes keras, terutama dari kalangan penguasa serta ulama eksoteris (*syar’i*). Padahal sebenarnya ajaran tersebut bukan sesuatu yang ganjil dalam khazanah pemikiran Islam. Hal ini terungkap pada ajaran *Sasahidan*<sup>9</sup> berikut ini:

*Ingsun anaksèni ing Datingsun dhéwé, satuhuné ora ana Pangéran amung Ingsun, lan naksèni Ingsun satuhuné Muhammad iku utusan Ingsun, iya sajatiné kang aran Allah iku badan Ingsun, Rasul iku rahsaning-Sun, Muhammad iku cahyaning-Sun, iya Ingsun kang éling tan kena ing lali, iya Ingsun kang langgeng ora kena owah gingsir ing kahanan jati, iya Ingsun kang waskitha ora kasamaran ing sawiji-wiji, iya Ingsun kang amurba amiasesa, kang kawasa wicaksana ora kukurangan ing pangerti, byar: sampurna padhang terawangan, ora karasa apa-apa, ora ana keton apa-apa, mung Ingsun kang nglimputi ing ngalam kabèh, kalawan kodrating-Sun*<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup>Simuh, *Mistik Islam Kejawaen ...*, Loc.cit.

<sup>10</sup>Artinya: Aku bersaksi di hadapan Dzat-Ku sendiri, sesungguhnya tidak ada Tuhan kecuali Aku, dan Aku bersaksi sesungguhnya Muhammad itu utusan-Ku, sesungguhnya yang disebut Allah itu badan-Ku, Rasul itu rahsa-Ku, Muhammad itu caha-Ku, akulah Dzat yang hidup tidak akan mati, Akulah Dzat yang selalu ingat tidak pernah lupa, Akulah Dzat yang kekal tidak akan ada perubahan dalam segala keadaan, Akulah Dzat yang bijaksana, (bagi-Ku)

Kembali pada persoalan *Manunggaling Kawula Gusti* sebagai salah satu ciri spesifik ajaran dalam *Serat Suluk Syekh Siti Jenar*, yakni kebersatuan antara hamba dengan Tuhan. Sebagaimana para sufi sebelumnya, seperti Abu Yazid al-Busthami dan Abu Mansur al-Hallaj, manusia diyakini dapat bersatu dengan Tuhan, dengan melalui proses tertentu.

Kebersatuan antara hamba - Tuhan menurut Abu Yazid al-Busthami, disebut *al-Ittihad* dengan melalui proses *fana* dan *baqa*. Menurut Harun Nasution, dalam sejarah tasawuf Abu Yazid lah yang dipandang sebagai sufi pertama yang menimbulkan faham *fanâ'* dan *baqâ* ini.<sup>11</sup> Secara etimologis, *fanâ* berarti meninggal dan musnah<sup>12</sup>, dan *baqâ* berarti hidup selamanya. Dalam kaitannya dengan sufi, maka sebutan tersebut biasanya digunakan dengan proposisi, *fanâ-an* yang artinya kosong dari segala sesuatu, melupakan, atau tidak menyadari sesuatu. Sedangkan *baqâ-bi*, berarti diisi dengan sesuatu, hidup atau bersama sesuatu.<sup>13</sup> Mengenai pengertian dan hubungan antara *fanâ* dan *baqâ* ini, al-Qusyairi mengatakan: <sup>14</sup>

أشار قوم بالفناء إلى الأوصاف الذميمة، وأشاروا بالبقاء إلى  
بروز الأوصاف الحمودة. وإذا كان العبد لا يخلو من أحد هذين  
(النوعين من الأوصاف) فمن المعلوم أنه إذا لم يوجد عند الإنسان أحد  
القسمين وجد الآخر لا محالة، فمن في عن أوصاف الذميمة ظهرت  
عليه الصفات الحمودة، ومن غلبت عليه الصفات الذميمة استترت  
عنه الصفات الحمودة.

tidak ada yang samar sesuatupun, Akulah Dzat yang Maha Menguasai, yang Kuasa dan Bijaksana, tidak kekurangan dalam pengertian, sempurna terang-benderang, tidak terasa apa-apa, tidak kelihatan apa-apa, hanyalah Aku yang meliputi sekalian alam dengan kodrat-Ku.

<sup>11</sup>Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985) hal. 74.

<sup>12</sup>Istilah *fanâ* ini pun tersurat dalam Q.S. 55 : 26-27 :

كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام

"Semua yang ada di bumi itu akan binasa. Dan tetap kekal Dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan".

<sup>13</sup>Dr. Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, trans. Achmad Nashir Budiman (Jakarta: Rajawali Press, 1993), hal. 42-43.

<sup>14</sup>Al-Qusyairi, *Al-Risalat al-Qusyairiyat fi 'Ilm al-Tashawwuf*, (Beirut: Dar al-Khair, t.t), hal. 67.

Sebagian orang mengisyaratkan, bahwa *fanâ* itu adalah meninggalkan sifat-sifat tercela, sedangkan *baqâ* itu melahirkan sifat-sifat terpuji. Dengan demikian seseorang tidak akan kosong dari kedua sifat tersebut. Tidaklah mungkin jika hanya didapati adanya salah satu sifat dari kedua sifat tersebut, karena orang yang kosong dari sifat-sifat tercela, maka tentu akan nampak pada sifat-sifat terpuji. Barangsiapa yang dikalahkan oleh sifat-sifat tercela, maka sifat terpuji itu akan tertutup.

Didalam *The Mystics of Islam*, R.A. Nicholson menyebutkan, bahwa istilah *fanâ* itu memiliki berbagai tingkatan, aspek dan makna, antara lain: *Pertama*, suatu transformasi moral dari jiwa, yang dicapai melalui pengendalian nafsu dan keinginan. *Kedua*, suatu abstraksi mental, atau berlalunya fikiran dari seluruh objek persepsi, pemikiran, tindakan, dan perasaan, dan dengan mana kemudian memusatkan fikiran tentang Tuhan. Yang dimaksud dengan memikirkan Tuhan adalah memikirkan dan merenungi sifat-sifatNya. *Ketiga*, berhentinya pemikiran yang dilandasi kesadaran. Tingkatan *fanâ* yang tertinggi akan tercapai apabila kesadaran tentang *fanâ* itu sendiri juga hilang. Inilah yang oleh para sufi disebut “kefanaan dari fana” ( *fanâ al-fanâ*).<sup>15</sup>

Sejalan dengan itu, menurut Abu Yazid, *fanâ* itu harus diringi dengan *baqâ*, di mana keduanya itu merupakan keadaan kembar. Tapi ciri yang mendominasi ke *fanâan* Abu Yazid adalah sirnanya segala sesuatu yang selain Allah dari pandangannya, di mana seorang sufi tidak lagi menyaksikan kecuali hakikat yang satu, yaitu Allah. Bahkan dia tidak melihat dirinya sendiri, karena dirinya terlebur dalam Dia yang disaksikannya. Inilah suatu proses “kebersatuan” antara sufi dengan Tuhan. “Kebersatuan” ini tersirat dalam ucapan Abu Yazid sendiri: “Barangsiapa yang telah lebur di dalam Allah dan telah mengetahui realitas mengenai segala sesuatu yang ada, maka segala sesuatu baginya adalah Allah”.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup>Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London & Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974), hal. 60-61.

<sup>16</sup>Fariduddin al-Aththar, *Muslim Saint and Mysrtics*, trans. Anas Mahyuddin, (Bandung : Pustaka Salman, 1983), hal. 157.

Dr. Abu al-Wafa' al-Ghunaimi al-Taftazani menganalisis masalah *fanâ* ini dengan pendekatan psikologis, yakni bahwa *fanâ* adalah kondisi intuitif, di mana seseorang untuk beberapa lama kehilangan perasaannya terhadap *Ego*.<sup>17</sup> Dalam terminologi para sufi, hal itu berarti: "Ketidaksadaran seseorang terhadap dirinya maupun hal-hal yang berkaitan dengannya".<sup>18</sup>

Sementara terminologi yang digunakan Abu Mansur al-Hallaj untuk menggambarkan kebersatuan hamba-Tuhan dengan sebutan *al-Hulûl*. Istilah ini, secara etimologis berarti menempati atau mengambil tempat.<sup>19</sup> Pada konteks ini, Tuhan memilih tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada pada tubuh itu dilenyapkan.<sup>20</sup> Secara teoritis, menurut al-Hallaj, manusia mempunyai dua sifat dasar: *nasut* (kemanusiaan) dan *lahut* (ketuhanan). Demikian pula Tuhan, mempunyai dua sifat dasar: *nasut* dan *lahut*.<sup>21</sup> Adapun proses bersatunya adalah dengan cara membersihkan diri melalui ibadah yang banyak dilakukan, sehingga *nasut* manusia lenyap dan muncullah *lahut*-nya. Ketika itulah *nasut* Tuhan turun bersemayam dalam diri manusia dan terjadilah *hulul*. Hal ini digambarkan oleh Al-Hallaj sebagai berikut:

Barang siapa yang melatih dirinya dalam ketaatan dan kesabaran terhadap kenikmatan dan syahwat, akan sampai ke maqam *al-muqarabin*. Kemudian jika ia masih mensucikan dirinya dan meningkat ke derajat orang-orang yang suci, maka ia akan suci dari sifat-sifat *basyariyah* (kemanusiaan). Apabila di dalam dirinya sudah tidak ada lagi sifat-sifat

---

<sup>17</sup>Al-Ghunaimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tashawwufi al-Islamy*, (Kairo : Dar al-Tsaqafat li al-Thaba'at wa al-Nasyr, 1979), hal. 107.

<sup>18</sup>Abd al-Karim al-Jily, *Al-Insân al-Kamil*, vol.I (Kairo: t.p., 1316), hal. 49.

<sup>19</sup>Muhammad Farid Wajdi (Ed.), *Dâirah al-Ma'ârif al-Qarn al-Isyrîn*, Juz III (Beirut: Dâr al-Ma'rîfah, 1971), hal. 479.

<sup>20</sup>إن الله اصطفى أجساما حل فيها بمعاني الربوبية وأزال عنها معاني البشرية Abu Nashr al-Tûsi, *al-Luma'* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1960), hal. 299.

<sup>21</sup>M.M. Syarif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (Wesbaden: Otto Harasiwitz, 1963), hal. 359 dan 415; Cf. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme... op.cit.*, hal. 88; Budhy Munawar Rahman (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), hal. 174.

kemanusiaan, maka ruh Allah akan masuk atau menempati di dalam dirinya sebagaimana yang telah masuk ke dalam diri Isa Ibn Maryam. Tidak terjadi sesuatu kecuali apa yang dikehendaki-Nya; dan semua perbuatannya adalah perbuatan Tuhan.<sup>22</sup>

Sebagaimana dua tokoh yang telah disebutkan di atas, Syekh Siti Jenar pun mengakui bahwa antara manusia dengan Tuhan dapat mencapai kemanunggalan (kebersatuan), yang disebut dengan *Manunggaling Kawula Gusti*. Konsep ini di pada naskah A, C, D tidak disebutkan secara eksplisit, namun pada naskah B, E, *Babad Tanah Sunda, Suluk Walisana*, pengakuan tersebut diungkapkan secara vulgar.

Pada naskah B, pupuh D pada 33 – 34, diceriterakan ketika Syekh Siti Jenar dipanggil untuk audien dengan Sultan Demak, ia menolak. Ia berargumen, bahwa dirinya tidak dikuasai oleh sesama makhluk (baca: Sultan Demak), karena yang disebut *kawula gusti* sesungguhnya bukanlah sesama manusia, melainkan *kawula gusti* itu sesungguhnya sudah ada dalam dirinya, tidak terpisah siang dan malam. Hanya saja pada saat ini istilah tersebut berlaku selama berada di dunia, kelak jika telah “hidup” sirnalah Gustinya, yang ada tinggal hidup abadi di dalam dirinya sendiri”.<sup>23</sup>

*Jatiné Wali Naréndra/ Padha baé lawan mami/ Nèng dunya  
asipat sawa/ Bésuk bosok awor siti/ Mulané sun tan apti/ Rinèh  
samaning tumuwuh/ Lan maning kawruhana/ Kang aran kawula  
Gusthi/ Sajatiné dudu samaning manungsa/*

*Yèku wus anèng manira/ Nora pisah rina wengi/ Namung ing  
mengko kéwala/ Ana aran kawula Gusthi/ Suwéné ingsun mati/  
Bénjing yèn ingsun wus idhup/ Sirna gusthi kawula/ Mung kari  
urip pribadi/ Langgeng meneng anèng anané priyanggal/*

---

<sup>22</sup>Muhammad Jalal Syaraf, *Al-Hallaj*, (Iskandariyah: Muassasat al-Tsaqâfat al-Jam'iyyat, 1990), hal. 51. Mengenai apa, kapan dan bagaimana Al-Hallaj mengucapkan Ana al-Haqq, lihat: Louis Massignon, *Hallaj, Mystic and Martyr*, trans. Dewi Candraningrum (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), hal. 117 – 130.

<sup>23</sup>Naskah B pupuh D 33 – 34.



Begitu pula pada pupuh yang lain dikatakan, bahwa manusia itu adalah Tuhan yang secara lahir batin manunggal. Lahirnya disebut sebagai manusia, batinnya adalah wujud nyata dari Tuhan, dan kebersatuan itu melalui proses penyatuan.<sup>24</sup>

*Wardinira inggih manungsa punika/ Wardinipun Hyang  
Widdhi/ Lahir batin nunggal/ Lahir aran manungsa/ Batiné lugu  
Hyang Widdhi/ Tetéla niral/ Yekti mawi winisik/*

Sementara itu, pada naskah E pupuh B tembang *Sinom* pada 22, diceriterakan tentang kedatangan utusan Sunan Giri yang meminta agar Syekh Siti Jenar menghadap para wali di Demak. Ketika kedua duta itu memanggilnya, ia mengatakan bahwa Syekh Lemah Abang tidak ada, yang ada hanyalah *Pangeran Sejati*.<sup>25</sup>

*Apa tembungé maring wang/ Aturé duta kakalih/ Inggih maksih  
Sèh Lemah Bang/ Pangran Siti Jenar angling/ Matura Sunan Giri/  
Sèh Lemah Bang yektinipun/ Ing kéné nora ana/ amung Pangèran  
Sajati/ Langkung ngungun duta kalih duk miyarsi.*

Namun pada pada 23 ia mengatakan bahwa dirinya sebagai “Pangeran Mulya yang sebenarnya”, *ingsun iki jatining Pangeran Mulya*. Atas jawaban tersebut, dua utusan dari Kerajaan Demak pun kembali menghadap Sunan Giri dan menyampaikan pengalaman mereka ketika menghadap Syekh Siti Jenar. Selanjutnya Sunan Giri pun mengutus kembali dua duta tersebut untuk memanggil Syekh Siti Jenar dan *Pangeran Sejati* sekaligus. Baru kemudian, dengan panggilan tersebut, ia bersedia menghadap Sunan Giri.

*Awit Sèh Lemah Bang iku/ Wajahing Pangèran Jati/ Nadyan  
sira ngaturana/ Ing Pangèran Kang Sejati/ Lamun Sèh Lemah Bang  
ora/ Mangsa kalakona yekti<sup>26</sup>.*

*Duta ngungun lajeng matur/ Inggih kang dipun aturi/  
Pangèran lan Sèh Lemah Bang/ Rawuha dateng ing Giri/ Sageda  
musawaratan/ Lawan sagung para Wali<sup>27</sup>.*

---

<sup>24</sup>Naskah B pupuh E.20.

<sup>25</sup> Naskah E pupuh B 22.

<sup>26</sup>Naskah E pupuh C 9: Berhubung Seh Lemah Bang itu/ Adalah wajah dari Tuhan Sejati/ Meski engkau memohon dengan hormat/ Pada Pangeran yang Sejati/ Bila Seh Lemah Bang berkata tidak/ Maka tidaklah akan terlaksana.

<sup>27</sup>Naskah E pupuh C 10: Sang utusan amatlah terkejut, ia pun berkata/

Ungkapan spiritual Syekh Siti Jenar tersebut diucapkan pada saat para wali menghendaki diskusi yang membahas masalah *Micara Ilmu tanpa Tèdhèng Aling-aling*. Diskusi para wali diadakan setelah Walisanga mendengar informasi bahwa Syekh Siti Jenar mulai mengajarkan ilmu ma'rifat dan hakikat, sementara dalam tugas resmi yang diberikan oleh Walisanga hanya diberi kewenangan mengajarkan syahadat dan tauhid. Sementara menurut Syekh Siti Jenar, justru inti yang paling mendasar tentang tauhid adalah *manunggal*, di mana seluruh ciptaan pasti akan kembali menyatu dengan yang menciptakan.

Pada naskah E pupuh D mulai pada 4 diceriterakan tentang dialog ma'rifat Walisanga yang dihadiri oleh Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, Sunan Gunung Jati Cirebon, Sunan Pandanaran, Syekh Siti Jenar, Sunan Majaagung, Sunan dari Banten dan Sunan Giri Gajah<sup>28</sup>. Secara umum, diskusi tersebut sebenarnya menyanggah pandangan Syekh Siti Jenar mengenai eksistensi dirinya sebagai *Pangeran Sejati*.

Menurut Sunan Bonang, bahwa tidak ada perbedaan antara *iman*, *tauhid* dan *ma'rifat*. Tiga hal tersebut merupakan komponen penting untuk melihat kesempurnaan Allah. Kalau hal ketiga tersebut belum sempurna, maka pengetahuan dan kesadaran akan Tuhan hanyalah merupakan dugaan belaka (*pan maksih rasa rinasa*).

*Ing karsa manira iki/ Iman tokid lan makripat/ Weruh ing kasampurnané/ Lamun maksiha makripat/ Mapan durung sampurna/ Dadi batal kawruhipun/ Pan maksih rasa rinasa*<sup>29</sup>.

---

Adalah benar bahwa yang dimohon dengan sangat/ adalah Pangeran dan Seh Lemah Bang/ Mohon datanglah ke Giri/ Mohon bersedia berdialog/ Dengan seluruh Wali

<sup>28</sup>Naskah E pupuh D4 – D5: *Ing sawusira pepekan/ kanjeng Sinuhun Benang/ Ingkang miwiti karuhun/ lan Sunan Kalijaga/ Sunan Cerbon myang sang rayi / Pandanaran Sèh Lemah Bang/ lan Suhunan Majagungé/ Suhunan ing Banten lawan/ Suhunan Giri Gajah/ samya agunem ing ngèlmu/ Jenengé masalah tékad.*

<sup>29</sup>Naskah E pupuh D8: *Artinya: Menurut pendapat saya / Iman, tauhid dan ma'rifat itu / (Berarti) Melihat/ mencapai kesempurnaan / Meski ketika ma'rifat itu / Belum menempati keadaan yang sempurna / Maka gagallah penglihatan itu / Yang ada hanyalah serasa mengalaminya.*

Ia menegaskan, bahwa sempurnanya orang makrifat tidak lepas penglihatannya, tidak ada yang terlihat kecuali Pangeran Yang Agung yang menyembah dan disembah.<sup>30</sup>

Selanjutnya, Sunan Maja Agung menjelaskan bahwa iman tauhid dan makrifat tidak terdengar di akhirat, tidak lain hanyalah sekedar wujud dan tidak pula terdapat di akhirat. Sebagai hamba Tuhan, manusia di dunia hanya berkewajiban memuji dan menyembah Tuhan di mana praktek pemujaan dan penyembahan ini tidak akan dijumpai di akhirat. Hanya melalui kemantapan iman, ilmu sejati dapat diperoleh dan dicapai pula sebagai sejatinya manusia yang hidup di dunia<sup>31</sup>.

Bagi Sunan Gunung Jati, yang dimaksud dengan makrifat adalah senantiasa waspada terhadap *Pangeran Sejati*. Dalam hal ini, *Pangeran Sejati* dipahami tidak ada yang lain, tidak ada dua, tidak ada tiga, hanya Allah Yang Tunggal yang terbayangkan.<sup>32</sup> Sementara menurut Sunan Kalijaga, makrifat adalah senantiasa dalam pengawasan *Pangeran Sejati*, sebagaimana Pangeran yang tidak berwujud melakukan pengawasan terhadap hambaNya. Maksudnya adalah orang yang mencapai makrifat senantiasa dalam kendali dan pengawasan intensif oleh *Sang Pangeran Sejati* yang tidak berwujud.<sup>33</sup>

Selanjutnya, Syeh Bentong memahami bahwa yang dimaksud dengan orang yang mencapai makrifat ialah ketika menyadari ketunggalan dengan Tuhan. Ketunggalan antara hamba dengan Tuhan itulah yang merupakan kenyataan bahwa

---

<sup>30</sup>Naskah E pupuh D9: *Sinuhun Benang ngukuhil/ Sampurnané wong makripat/ Suwung ilang paningalé/ Tan ana kang katinggalan/ Iya jenenging tingal/ Mantep pangeran kang Agung/ Kang anembah kang sinembah.*

<sup>31</sup>Naskah E pupuh D.14 – D.15: *Sinuhun Majaagung nenggih/ Amedharing pangawikan/ Ing karsa manira déné/ Iman tokid lan makripat/ Tan kocap ing akérat/ Mung padha samengka wujud/ Ing akérat nora anal/*

*Nyataning kawula Gusti/ Iya kang muji kang nembah/ Apan mangkono lakoné/ Ing akérat nora nana/ Yèn tan ana imannya/ Tan weruh jatining ngèlmu/ Nora cukul dadi jalmal/*

<sup>32</sup> Naskah E pupuh D-16: *'Njeng sunan ing Gunung Jati/ Amedhar ing pangawikan/ Jenengé makripat mengko/ Awasé maring pangéran/ Tan ana ingkang liyan/ Tan ana loro tetelu/ Allah pan among kang tunggal.*

<sup>33</sup>Naskah E pupuh D-17: *'Njeng Sunan Kalijaga ngling/ Amedhar ing pangawikan/ Dèn waspada ing kangkéné/ Sampun nganggé kumalamar/ Dènawas ing pangéran/ Kadya paran awasipun/ Pangéran pan nora rupa/*

ruh Tuhan dalam hambaNya yang merupakan ketunggalan. Dengan kata lain, makrifat tertinggi adalah ketika seseorang telah merasa kebersatuannya dengan Tuhan.<sup>34</sup>

Sementara Maulana Maghribi menjelaskan bahwa yang dinamakan Allah adalah *wajib al-wujûd* yang ada. Tetapi penjelasan Maulana Maghribi ditolak oleh Siti Jenar dengan mengatakan bahwa dirinya-lah Allah atau *Pangeran Sejati* yang bergelar Prabu Satmata. Pengakuan ini dibantah oleh Maulana Maghribi dengan mengatakan bahwa diri Siti Jenar adalah jasad.

Argumentasi yang dikemukakan Siti Jenar atas pengakuannya sebagai Allah dan *Pangeran Sejati* adalah bahwa dirinya hanya menjabarkan ilmu yang merupakan pengalaman ruhani atas ketunggalan. Siti Jenar menegaskan bahwa tubuhnya selamanya tetap wujud tidak ada (*wujud nisbi*). Sesungguhnya, antara dia dengan para wali lainnya tidak ada perbedaan, sekecil apapun dalam soal membuka rahasia Tuhan.<sup>35</sup>

Untuk memahami jalan pikiran Syekh Siti Jenar mengenai hakikat wujud, harus dilacak melalui konsep Ibnu Arabi mengenai tajally Tuhan di Alam Semesta. Menurut Ibn 'Arabi, Tuhan baru dikenal oleh makhluk, setelah diketahui sifat-sifat ketuhanan-Nya. Sejalan dengan itu, dalam ajaran *wahdat al-wujûd*, penciptaan alam sebagai sesuatu yang baru, yang ber-wujûd nyata, merupakan pancaran (*al-faidh*) dari *al-dzat al-ahâdiyyat* sebagai *al-wujûd*. Alam diciptakan, karena Tuhan ingin melihat diri-Nya sendiri. Bagi Tuhan, dengan memandang

---

<sup>34</sup>Naskah E pupuh D-19 : *Sèh Benthong samya melingi/ Amedhar ing tékadira/ Kang aran Allah jatiné/ Tan ora liyan kawula/ Kang dadi kanyatan/ Nyawa ing kawulanipun/ Kang minangka katunggalan//*

<sup>35</sup>Naskah E pupuh D. 20 - 21: *Kanjeng Molana Maghribi/ Amedhar ing pangawikan/ Kang aran Allah jatiné/ Wajibul wujud kang ana/ Sèh Lemah Bang ngandika/ Aja na kakehan semu/ Iya ingsun iki Allah//*

*Nyata ingsun kang sejati / Jejuluk Prabu Satmata / Tan ana liyan jatiné/ Ingkang aran bangsa Allah/ Molana Maghrib mojar/ Iku jisim aranipun Sèh Lemah Bang angandika//*

*Kawula amedhar ngèlmi/ Angraosi katunggalan/ Déné jisim sadanguné/ Mapan jisim nora anal/ Dénékang kawicara/ Mapan sajatining ngèlmu/ Sami amiyak waranal//*

*Lan malih sadaya sami/ Sampun wonten kumalamar/ Yekti tan ana bédané/ Salingsingan pinapaä/ Dening sedyu kawula/ Ngukuhi jenenging ngèlmu/Sakabèhé iku padha.*

alam sebagai diri-Nya, melalui diri-Nya, bagaikan sesuatu yang berupa cermin. Alam sebagai cermin, akan memperlihatkan diri Tuhan dalam sebuah gambar.<sup>36</sup> Gambar itu sendiri merupakan pantulan wajah yang berada di depannya. Dengan demikian, gambaran yang nampak bukanlah esensi Tuhan.

Selanjutnya ia menjelaskan, bagi Tuhan (*al-Haqq*), wujûd alam bagaikan benda yang dilihat dari kejauhan yang tanpa ruh, bagaikan cermin yang tidak jelas. Karena itu, dari segi hukum Tuhan, alam bukan hanya merupakan areal penampakan Tuhan, melainkan harus menerima ruh Ilahi, melalui peniupan. Sehingga apa yang dikatakan sebagai gambar, harus siap menerima emanasi (*faidh*) yang merupakan penampakan (*tajally*) yang berkesinambungan. Penerimaan itu sendiri berupa emanasi-Nya yang suci (*faidh aqdâs*).<sup>37</sup> Dengan demikian, berarti teofani Tuhan terhadap alam, tidak berulang.

Wujûd yang Mutlak ini bertajally (menampakkan diri) dalam tiga *martabat*; *Pertama, Martabat Ahâdiyyat*. Dalam martabat ini, yang juga disebut *Martabat Dzâtiyyat*, wujûd Allah merupakan dzat yang mutlak lagi *mujarrad*, tidak bernama dan tidak bersifat. Karena itu, ia tidak dipahami atau dikhayalkan; merupakan Yang Esa (*the One*) dalam filsafat Neo Platonisme...<sup>38</sup>

*Kedua, Martabat Wahidiyyat*. Dalam martabat ini, yang juga disebut martabat *Tajally Dzat* atau *Faidh Aqdâs* (limpahan yang terkudus), dzat yang *mujarrad* itu bertajally melalui sifat dan asma. Dengan *tajally* ini, dzat tersebut dinamakan Allah, pengumpul atau pengikat sifat-sifat dan nama-nama Yang Maha-sempurna (*al-Asmâ al-Husna*), akan tetapi sifat dan asma tersebut pada suatu sisi tidak berlainan (identik) dengan dzat Allah (*'ain dzât*)...<sup>39</sup>

*Ketiga, Martabat Tajally Syuhudi*. Dalam martabat ini, yang juga disebut *Faidh Muqaddas* (limpahan kudus) dan

---

<sup>36</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fushus al-Hikam*, (Beirut: Dâr al-Kitab al'Araby, t.t.), hal. 48-49.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nuruddin ar-Raniry*, (Jakarta: Rajawali Press, 1983), hal.74. .

<sup>39</sup> *Ibid.*

*Ta'ayyun Tsâni* (kenyataan kedua), Allah bertajally melalui asma dan sifat-Nya dalam kenyataan empiris. Dengan perkataan lain, melalui firman: *Kun*, maka *a'yân tsâbitat* yang dulunya merupakan wujud potensial dalam Dzat Ilahy, kini menjadi kenyataan aktual dalam berbagai citra empiris. Alam ini yang merupakan kumpulan fenomena empiris adalah wadah (*mazhâhir*) *tajally Ilâhy* dalam berbagai wujud atau bentuk yang tidak ada akhirnya...<sup>40</sup>

Al-Qasyyani memberikan interpretasi mengenai tingkatan *tajally* Tuhan ini dengan mengatakan bahwa yang dimaksud Ibn 'Arabi dengan emanasi suci adalah *tajally dzat* tersebut lebih suci dibanding dengan *tajally* tingkat terakhir, yaitu *tajally syuhudi*, karena *tajally syuhudi* adalah tempat perhentian (batas) *tajally* Tuhan dalam bentuk *asma'* yang terrealisasikan. Lain halnya dengan *tajally dzat*, pada tingkat ini sifat dan *asma'* memang sudah ada, tapi sifat dan *asma'* tersebut masih ada pada Tuhan saja; karena itu, *tajally dzat* menjadi lebih suci dibanding dengan *tajally syuhudi*. Pada akhirnya Tuhan bertajally dengan *tajally syuhudi*.<sup>41</sup> Dengan demikian, alam merupakan wadah, tempat Allah menampakkan diri dengan sifat dan *asma'*-Nya.

Sebagai konsekuensi logis dari pernyataan di atas, dalam teori tentang wujud, Ibn 'Arabi mempercayai adanya emanasi, yaitu Allah menampakkan segala sesuatu dari *wujûd ilmu* menjadi *wujûd materi*. Wujud yang ada ini merupakan teofani abadi (*al-faidh al-tajally al-dâim*) yang tetap berlangsung dan Allah Yang Maha Benar tampak di setiap saat dalam bentuk-bentuk (wujud-wujud) yang tak terhitung bilangannya.<sup>42</sup>

Dari apa yang digambarkan di atas, berarti Ibn 'Arabi menolak pendapat yang mengatakan bahwa suatu masa, alam meng-ada dari ketiadaan (*creatio ex nihilo/ al-khalq min al-'adam*).

<sup>40</sup> *Ibid.*, h. 75.

<sup>41</sup> Abd al-Razzaq al-Qasyyani, *Kitab Syarh 'ala Fushus al-Hikam Muhyi al-Din Ibn 'Arabi*, (Mesir: Al-Mathba'ah al-Maimaniyyah, t.t.), h. 10-11.

<sup>42</sup>

التجلي الالهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال وظهور الحق في كل أن فيما لا يحصى عدده من الصور  
Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Op.cit.*, h. 201. Teks dikutip dari tulisan Abu al-A'la Affifi, pada *Muqaddimah Fushush al-Hikam*, h. 28.

Alam beserta seluruh aspek yang ada padanya, menurut Ibn Arabi, berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada-Nya. Kesemuanya dikembalikan kepada-Nya sebagaimana permulaan. Untuk hal tersebut, Tuhan memerlukan cermin alam yang jelas.<sup>43</sup> Dalam mengungkapkan idenya, Ibn 'Arabi menjelaskannya secara falsafi. Ia mengambil perumpamaan dengan sejumlah garis yang bersumber dari sebuah titik. Dari titik itu, kesemua garis tadi keluar menuju ke ruang yang luas. Garis-garis tersebut pada akhirnya akan bertemu pula pada titik asal tadi. Esensi titik itu hanya satu, tidak bertambah jumlahnya meskipun banyak garis-garis yang keluar darinya, menuju ruang luas tersebut. Setiap garis yang ada, akan selamanya berhadapan dengan esensi titik asal. Kalau ada garis yang tidak berhadapan dengan titik asal tadi, berarti ia berhadapan dengan esensi titik lain. Dengan demikian, maka garis tersebut akan terbagi-bagi. Padahal titik yang ada hanya satu, sehingga merupakan kemustahilan kalau itu terjadi. Ilustrasi dari garis-garis yang keluar dari satu titik di atas, berasal dari penciptanya. Dialah Allah, Yang Maha Suci.<sup>44</sup>

Sehubungan dengan pernyataan di atas, Ibn 'Arabi lebih lanjut menjelaskan, dalam al-Qur'an Allah berfirman<sup>45</sup>:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾

"Sesungguhnya Perkataan Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendaknya, Kami hanya mengatakan kepadanya: "kun (jadilah)", Maka jadilah ia".

Maksud *al-irâdat* (kehendak/ketentuan) di sini, adalah ketentuan yang mengharuskan garis tadi untuk keluar dari lingkup titik, menuju ruang luas yang ada. Ketentuan yang diberikan Tuhan kepada garis-garis tersebut untuk keluar dari lingkup titik direalisasikan melalui satu kekuatan. Ruang luas pun diberi ketentuan sebagai lingkup yang menampung segala kemungkinan. Titik itu sendiri berada di tengah-tengah ruang

<sup>43</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Op. cit.*, h. 49.

<sup>44</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *al-Futuhât al-Makiyyah*, (Kairo: al-Hai'at al-Mishriyyat al-'Ammat li al-Kitab, 1139/1972), h. 155.

<sup>45</sup> Al-Qur'an, 16:40.

luas tersebut. Yang memberi ketentuan kepada titik yang mempunyai ruang luas itu, adalah Dia yang *wajîb al-wujûd li nafsih* (Tuhan).<sup>46</sup>

Uraian di atas memberikan suatu makna, bahwa Tuhan di samping merupakan Esensi Tunggal, Dia pun mengatur alam yang diciptakan-Nya dengan ketentuan-ketentuan yang pasti. Dengan demikian, alam memiliki hukum tersendiri dalam mengatur segala aspek kehidupannya, sehingga dengan hukum tersebut seluruhnya menjadi teratur dan rapi, sebagaimana yang kita saksikan. Keteraturan itu akan berjalan sepanjang alam masih ada. Tidak ubahnya bagikan garis yang memanjang di ruang luas, sebagaimana dikatakan di atas. Namun pada akhirnya kesemuanya akan kembali kepada-Nya.

Lebih lanjut Ibn 'Arabi mengatakan, bahwa gambar (*shûrat*) yang paling sempurna di antara yang ada ialah manusia, manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*). Gambar yang dimilikinya adalah sempurna, karena manusia dapat secara sempurna menghimpun segala hukum, baik yang wajib maupun yang *mumkin*, sebagaimana dunia ketuhanan mampu mencakup semua *dzat* (esensi) dan *asma*<sup>47</sup>. Ibn 'Arabi berkata demikian, barangkali karena *al-insân al-kâmil* mampu mencakup seluruh nilai-nilai wujud universal. Karena itu, manusia sebagai *al-insân al-kâmil* dikatakan oleh Ibn 'Arabi sebagai miniatur alam (*mikrokosmos*), sedangkan alam adalah "manusia besar" (*makrokosmos*). Menurut Ibn 'Arabi, barangkali perlu dipertanyakan, mengapa manusia dianggap sebagai gambar yang paling sempurna, padahal Allah berfirman<sup>48</sup> :

لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ  
النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾

"Sesungguhnya penciptaan langit dan bumi lebih besar daripada penciptaan manusia akan tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui".

<sup>46</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *al-Futuhât*, *Op.cit.* h. 156.

<sup>47</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fushush*, *Op. cit.*, h. 50

<sup>48</sup> al-Qur'an, 40:57.



Baginya, memang benar langit dan bumi lebih besar dibanding manusia, namun kebesaran langit dan bumi hanya dalam segi tubuh (*jism*). Manusia lebih kecil tubuhnya, namun ia lebih mulia di sisi Tuhan, karena ia mengetahui Tuhannya. Sedangkan makhluk lain hanya mengenal diri mereka saja, tanpa mengetahui Tuhan.<sup>49</sup>

Sehubungan dengan hal di atas, Ibn 'Arabi lebih lanjut menjelaskan, bahwa makhluk lain selain manusia tidak ada yang mencari pengetahuan melalui fikiran, agar pengetahuan tersebut senantiasa tetap pada mereka. Sedangkan manusia, berbeda dengan makhluk-makhluk tadi, pemikiran mereka mempertanyakan tentang kedudukan hakikat ketuhanan. Selain manusia tidak memiliki fikiran mengenai hakikat ketuhanan ini, dan tidak pula tentang hakikat universal.<sup>50</sup>

Dari deskripsi ini dapat dipahami, bahwa manusia dikatakan gambar terbaik dibanding makhluk lainnya, karena sebagai *al-insân al-kâmil* yang ber-*wujûd* nyata, ia dapat pula menyandang berbagai aspek *wujûd* yang tidak tampak, berupa nilai-nilai universal. Di samping itu, selain mampu mengenal dirinya, ia mampu pula mengenal Tuhannya.

Alam diciptakan Tuhan, menurut Ibn 'Arabi, mempunyai tujuan tersendiri. Tujuan penciptaan alam, selain karena Tuhan ingin mengetahui diri-Nya, Ia pun menghendaki adanya alam karena dzat-Nya. Oleh karenanya, keadaan alam itu sendiri senantiasa merupakan sifat dari dzat tersebut.<sup>51</sup> Selain itu, berdasarkan nama-nama Tuhan (*asma'al-husna*) yang tidak terbilang banyaknya, Tuhan menisbatkan diri-Nya dengan nama-nama tersebut, karena nama-nama itu meliputi sifat-sifat ketuhanan. Berdasar itu pulalah Tuhan menciptakan alam.<sup>52</sup>

Tinjauan dari segi lain mengatakan, bahwa tujuan diciptakannya alam ini yaitu agar Tuhan dapat dikenal lewat *asma'* dan sifat-sifat-Nya yang menampakkan diri pada alam. Ini merupakan arti dan rahasia penciptaan alam dalam tasawuf

---

<sup>49</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *al-Futuhat*, *Op. cit.*, h. 65.

<sup>50</sup> *Ibid.*, h. 159.

<sup>51</sup> *Ibid.*, h. 166.

<sup>52</sup> Abd al-Razzaq al-Qasyyani, *Op. Cit.*, h. 8.

falsafi Ibn 'Arabi berdasarkan fikirannya, yang dikaitkan dengan Hadis Qudsi : “Aku (Tuhan) adalah perbendaharaan yang terpendam. Aku ingin agar dikenal, maka Aku ciptakan alam ini sehingga dengan itu mereka mengenal Aku”.<sup>53</sup>

Hadis Qudsi ini menyatakan bahwa Allah ingin dikenal, sehingga untuk itu Tuhan menciptakan makhluk. Dengan demikian, berarti Tuhan baru dapat dikenal sebagai Tuhan, setelah adanya alam sebagai ciptaan-Nya. Sebaliknya, jika seandainya alam tidak diciptakan, maka Tuhan tidak dapat dikenal sebagai Tuhan. Dengan demikian, alam ini dapat dikatakan merupakan perwujudan *wujûd* Allah yang berkelanjutan. Tanpa adanya alam, *wujûd* Allah akan kehilangan maknanya dan akan tetap senantiasa dalam bentuk citra akali (*shurwar 'aqliyyat*) dalam dzat, yang pada gilirannya dzat itu akan tetap tinggal dalam *wujûd*-Nya yang Mutlak, yang tidak dapat dikenal oleh siapa pun. Di sinilah barangkali letak urgensinya *wujûd* alam ini sebagai manifestasi kehendak Ilahi yang ingin melihat diri-Nya yang Mutlak, terjelma pada berbagai bentuk makhluk di alam ini.

Menurut interpretasi Harun Nasution, hadis di atas mengandung arti bahwa Tuhan dan makhluk-Nya adalah satu, sebab melalui makhluk, Tuhan dikenal.<sup>54</sup> Pernyataan Harun tersebut barangkali dapat diartikan sebagai hubungan antara Tuhan dengan makhluk. Karena kalau Tuhan baru dapat dikenal setelah adanya alam berarti alam merupakan sebab, yang akibatnya Tuhan dapat dikenal. Dalam hubungan inilah Tuhan dan makhluk adalah satu. Dari segi ketuhanan, Allah membutuhkan alam, dan dari segi *wujûd*, alam membutuhkan Tuhan. Dengan demikian, antara Tuhan dan alam yang diciptakan-Nya mempunyai hubungan yang sangat erat.

Terlepas dari berbagai bentuk hubungan antara Tuhan dengan makhluk-Nya, yang jelas uraian yang ada menggambarkan bahwa alam merupakan penampakan (*tajally*)

---

كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق في عرفوني

Lihat : Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Futuhat al-Makiyyat*, Op. cit., juz II, h. 399.

<sup>54</sup> Harun Nasution, Op.cit., h. 83.

nama-nama dan sifat-sifat ketuhanan, bukan dzat Tuhan. Jadi, alam hanyalah merupakan *wadah* (tempat) Tuhan menampakkan diri yang berupa nama-nama dan sifat-sifat yang ada pada-Nya. Karena itu, melalui alam, manusia mengenal Tuhan sebagai Tuhan. Hal tersebut sejalan dengan tujuan penciptaan alam itu sendiri.

Dari uraian ini nampak bahwa terdapat kontinuitas pemikiran tasawuf falsafi Ibn Arabi dengan Syekh Siti Jenar. Oleh karena itu, keteguhan Syekh Siti Jenar dalam memegang keyakinan ilmu secara jelas dibenarkan juga Maulana Maghribi. Namun diingatkan bahwa pembicaraan ilmu rahasia Tuhan, bukan untuk diajarkan kepada sembarang orang, dan hal itu tabu. Menurut Mulana Maghribi, Allah atau *Pangeran Sejati* itu bergelar Prabu Satmata (*ora kasat mata*, tiada terlihat), tidak ada yang menyamainya (*tan ana papadhanira, laisa kamitslihi syai-un*), dan Dia adalah Tunggal.<sup>55</sup>

*Kanjeng Sèh Molana Magrib/ Sarwi mèsèm angandika/ Inggih leres ing semuné/ Punika dédé wicara/ Lamun ta kapirsaa/ Dening wong kathah saru/ Punika dédé rarasan//*

*Tuwan ucapna pribadi/ Aja na wong amiyarsa/ Anuksma ing ati dhéwé/ Punika ujar kekeran/ Yèn ta kena tuwan/ Amalangi jenengingsun/ 'mbok sampun kadi mangkana//*

*Nenggih 'njeng Sinuhun Giri/ amedhar ing pangandika/ Pasthiné Allah jatiné/ Jujuluk Prabu Satmata/ Sampun pancas wicara/ Tan ana papadhangipun/ Anging Allah ingkang tunggal//*

Para wali menerima dan mengakui penjelasan Maulana Maghribi. Sebaliknya Syekh Siti Jenar tetap bersikukuh dengan pendiriannya, karena menurutnya pengakuan Ingsun sebagai *Pangeran Sejati* yang bergelar Prabu Satmata merupakan kelanjutan dari perjanjian jiwa antara Syekh Siti Jenar dengan Allah, *pan wusjangjining Sukma*.<sup>56</sup> Alasan lainnya adalah tauhid sejati, yakni pemahaman antara jisim dan Allah sesungguhnya Satu (*apan atunggal kajatènnya*). Hal ini didasarkan pada

---

<sup>55</sup>Naskah E pupuh D. 24 – 26

<sup>56</sup> Naskah E pupuh D. 29: *Ameksa tan kena gingsir/ Sinuwalan ing akathah/ Tan kena owah tekadé/ Sampun ujar linakonan/ Pan wus janjining suksma/*

kematian yang datang kemudian, apalagi adanya keyakinan tentang adanya yang *qadim* (kodim) dan *hâdits* (anyar)<sup>57</sup>.

Diskusi di atas, selain bersumber dari naskah E, juga direkam pada sebuah lempengan kuningan dan daun lontar, yang kini dikenal dengan *Kropak Ferrara*<sup>58</sup>. Begitu pula, riwayat yang agak sama juga tercantum dalam Babad Cirebon, terbitan Brandes (1911) pada pupuh 23, Kinanti *pada* 1-8. Pada *Babad Tanah Sunda* secara eksplisit Syekh Siti Jenar mengemukakan pendapatnya mengenai keberadaan Tuhan dalam dirinya.

Allah itu adalah keadaanku, kenapa kawan-kawan pada memakai penghalang? . . . Sesungguhnya aku inilah haq Allah pun tiada wujud dua, nanti Allah, sekarang Allah, tetap dzahir batin Allah, kenapa kawan-kawan masih memakai pelindung ?<sup>59</sup>.

Sumber lain dari *Serat Cebolek*, sebagaimana hasil penelitian Soebardi, disebutkan : “Jika ada seorang manusia yang percaya kepada kesatuan lain selain dari Tuhan Yang Mahakuasa, ia akan kecewa karena ia tidak akan memperoleh apa yang ia inginkan”.<sup>60</sup> Ungkapan ini menunjukkan betapa Syekh Siti Jenar telah mengalami “kebersatuan” dengan Tuhan: *manunggaling kawula-Gusti*.

---

<sup>57</sup>Naskah E pupuh D. 31 – 32: *Dhasar kawula labuhi/ Ngulati pati punapa/ Pan pati iku parengé/ Parenging sih kawimbuhan/ Pan tansah kawisésa / Kang teka jatining suwung/ Ana kodim ana anyar//*

*Ngulati punapa malih/ Nora nana liyan-liyan/ Apan apes salawasé/ Nanging Allah ingkang tunggal/ Ya jisim iya Allah/ Tokid tegesé puniku/ Apan tunggal kajatènnya.*

<sup>58</sup>Kropak Ferrara, yang dimaksud adalah sebuah naskah yang terdapat di Perpustakaan Umum Ariostea di Ferrara, Italia. Naskah tersebut berbahasa Jawa yang bahannya terbuat dari daun (Ron) “tal” (=Rontal atau lontar), terdiri atas 23 lembar, berukuran 40 X 3,4 cm. Selain itu, terdapat juga lempengan tembaga, yang pada bagian bawahnya tertulis kalimat: “Sebuah naskah tidak dikenal dari sebuah buku yang terbuat dari “rontal” terdiri dari 23 halaman, dari museum Marquis Cristino Bevilacqua In Ferrara”. Lihat: Prof. Dr. G.J.W. Drewes, *An Early Javanese Code of Muslim Ethics*, trans. Wahyudi, S.Ag., *Perdebatan Walisongo Seputar Makrifattullah* (Surabaya: ALFIKR, 2002), hal. 1. Isi perdebatan tersebut terdapat pada halaman 25- 28.

<sup>59</sup>Sulaeman Sulendraningrat, *Babad Tanah Sunda* (Cirebon: tp, 1982), bagian XLIII.

<sup>60</sup>S. Soebardi, *The Book of Cebolek: A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes. A Contribution to the Study of the Javanese Mystical Tradition* (Den Haag: The Hague Martinus Nijhoff, 1975, hal. 103.

Dalam *Serat Walisana* terbitan R. Tanoyo, juga disebutkan: "... tidak usah kebanyakan teori semu, sesungguhnya *ingsun* inilah Allah. Nyata *Ingsun* Yang Sejati, bergelar Prabu Satmata, yang tidak lain kesejatiannya, yang disebut sebangsa Allah...".<sup>61</sup> Menurut Muhammad Sholikhin, ketika mengucapkan kata *ingsun*, Syekh Siti Jenar tengah memiliki muatan makna keakuan sempurna (manusia sebagai *al-Insan al-Kamil*), dan terucap ketika ia berada dalam keadaan *kasyf al-hijab* (penyingkapan seluruh penghalang rohani), baik dalam keadaan hulul, fana' (*tajalliyat* maupun *tanazzul*), atau sedang manunggal. Berbeda dengan ketika ia menyebutkan kata "aku", ia berada pada posisinya sebagai manusia lumrah<sup>62</sup>.

Menurut Purwadi<sup>63</sup>, perwujudan makna *manunggaling kawula Gusti* dapat digolongkan menjadi tiga tipe: *pertama*, tipe *ethis*. Pada tipe ini perwujudan makna *manunggaling kawula Gusti* dengan harapan adanya manusia yang waskitha dan susila. Harmonitas antara suara batin dengan laku amalannya menjadi titik sentral orientasi dharma baktinya dalam kehidupan sosial. *Kedua*, tipe kosmologis. Pada tipe ini terdapat kecenderungan kuat tentang olah lahir dan olah batinnya, yaitu peleburan diri ke dalam daya "kosmos universal" dan mengeliminasi individualitasnya. Tindakannya untuk membebaskan dari belenggu alam empiris materiil, menuju pada kondisi eksistensial transenden, sehingga tercipta kesatuan mutlak. Secara emanatif manusia dilukiskan sebagai percikan cahaya dan akan kembali ke asal muasalnya, *sangkan paraning dumadi*, yaitu Dzat kosmos yang *Ilahi Adikodrati*. Aku palsu yang suka melibatkan diri pada soal-soal duniawi semu dilenyapkan. Akhirnya tercapailah kebebasan batin paripurna. Diri materiil dimatikan secara maknawiyah, *mati sajroning ngaurip*. Diri materiil ditingkatkan menjadi diri mutlak yang identik dengan

---

<sup>61</sup>R. Tanoyo, *Walisana (Babad Para Wali disandarkan pada karya Sunan Giri II)* (Solo: Sadu Budi, t.t.), hal. 124.

<sup>62</sup>Muhammad Sholikhin, *Sufisme Syekh Siti Jenar: Kajian Kitab Serat dan Suluk Siti Jenar* (Yogyakarta: Narasi, 2004), hal. 171

<sup>63</sup>Dr. Purwadi, M.Hum., *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa: Refleksi atas Religiositas Serat Bima Ruci* (Yogyakarta: Media Pressindo, 2002), hal. 80.

ada mutlak atau kenyataan hidup. *Ketiga*, tipe theologis. Tipe ini mirip dengan tipe kedua. Hanya di sini banyak menggunakan istilah-istilah yang berasal dari kitab suci dalam ajaran para Nabi.

Ungkapan Syekh Siti Jenar mengenai kebersatuan manusia dengan Tuhan dapat ditemukan pada konsep ajaran *uninong aning unong*. Menurut paham ini, Tuhan bersemayam pada diri manusia karena manusia hakikatnya berasal dari Tuhan. Manusia hanyalah gambaran nyata dari Tuhan Yang Maha Ghaib, pencipta alam semesta. Dengan penghayatan, pemikiran dan perasaan yang *eneng, ening, enong*, maka manusia akan mencapai pemahaman dan derajat tersebut.<sup>64</sup>

Menurut Syekh Siti Jenar, pada waktu seseorang mengerjakan shalat, budinya bisa mencuri. Ketika sedang berzikir, bisa jadi budinya melepaskan hati, dan menaruh hati pada seseorang, bahkan terkadang menginginkan keduniaan yang banyak.<sup>65</sup> Inilah yang, menurut Syekh Siti Jenar, membuat dirinya berbeda dengan orang lain; ia telah menjadi Yang Maha Suci, yang tidak dapat dipikirkan dan dibayangkan. Syekh Siti Jenar menganggap budinya sejiwa dengan Tuhan. Itu sebabnya, ketika sahadat, shalat, puasa, zakat, dan haji tak diinginkan, maka itu tak perlu dilakukan.<sup>66</sup>

## **B. Ajaran tentang Asma, Sifat dan Tuhan.**

Sepanjang sejarah pemikiran Islam, ada tiga aspek penting yang senantiasa menjadi obyek kajian menarik bagi para *mutakallimîn*, *mutashawwifîn*, maupun filosof, yakni teologi, kosmologi dan antropologi, lantaran ketiga aspek tersebut berada pada posisi yang saling terkait satu sama lain. *Teologi* merupakan obyek utama sebagai ekspresi religiusitas seseorang.

---

<sup>64</sup>M. Hariwijaya, *Islam Kejawen* (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004), hal. 262.

<sup>65</sup>Naskah *Serat Sèh Siti Jenar*, gubahan Ki Sasrawijaya, pupuh III Dandanggula, 37. Dikutip oleh Abdul Munir Mulkhan, *Ajaran dan jalan kematian Syekh Siti Jenar: Konflik Elite dan Lahirnya Mas Karebet* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003), 206.

<sup>66</sup>*Ibid.*

Yang menjadi persoalan di sini adalah mengenai siapa Tuhan, dzat Tuhan, nama-nama Tuhan, termasuk sifat dan perbuatan (*af'al*) Tuhan.

Berangkat dari masalah teologi, selanjutnya berkait dengan masalah kosmologi, yakni bagaimana alam semesta (kosmos) terbentuk, relasi Tuhan dengan kosmos, asal usul dan akhir kosmos. Sedangkan yang ketiga, obyek antropologi, yakni mengkaji masalah manusia itu sendiri, dari sisi essensi maupun eksistensinya.

Kalangan *mutashawwifin* yang konsen (*concern*) dan memusatkan perhatiannya pada ketiga aspek di atas, dimotori oleh ulama tasawuf falsafi. Sementara kelompok ulama tasawuf lainnya lebih menekankan pada aspek bagaimana manusia membersihkan dirinya dari segala macam dosa (*tazkiyat al-nafs*), yang lebih bersifat pragmatis.

Pada aspek teologis, secara prinsipial para pemikir muslim senantiasa menempatkan Tuhan sebagai Yang Maha Esa secara mutlak. Ini merupakan landasan *tawhid* yang tidak dapat ditawar-tawar lagi. Akan tetapi dalam konteks pemikiran Islam, menurut Sachiko Murata, kata "Tuhan" dapat dipahami dari dua sudut pandang. *Pertama*, Tuhan dipandang sebagai Dia dalam diri-Nya sendiri, dengan mengesampingkan kosmos, yakni segala sesuatu selain Tuhan. Ditilik dari perspektif ini, hampir semua pemikir muslim berkesimpulan bahwa Tuhan dalam diri-Nya sendiri, di mana "esensi" (*dzât*) Tuhan, tidak dapat diketahui. Pemahaman seperti ini mengantarkan kita pada perspektif ketakterbandingan Tuhan (*tanzîh*).

*Kedua*, ketika kosmos disebut dalam nama yang sama dengan Tuhan, maka mesti dipertimbangkan sejumlah hubungan yang terjalin antara Tuhan dan kosmos. Hubungan-hubungan ini diungkapkan secara verbal oleh nama-nama Ilahi. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa ada keserupaan tertentu yang bisa diamati. Dalam konteks ini, pada beberapa aspek tertentu, Tuhan dapat diserupakan dengan kosmos (*tasybîh*)<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam* (Bandung: Mizan, 1997), hal. 79.

Konsep *tanzîh* dan *tasybîh* Tuhan telah lama menjadi bahan diskusi di kalangan ulama, terutama antara kaum *mutashawwifin* dengan *mutakallimin*, bahkan tidak jarang perbedaan pandangan mengenai hal tersebut mengakibatkan pertikaian, pertumpahan darah bahkan sampai pada justifikasi *kafir*, *zindik*, *mulhid*, serta predikat negatif lainnya.

Apabila dilacak secara historis, sesungguhnya perdebatan mengenai *tanzîh* dan *tasybîh* ini telah lama berlangsung, terutama di kalangan *mutakallimin* (teolog muslim). Toshihiko Izutsu menyebutkan, istilah *tanzîh* dipergunakan para *mutakallimin* untuk menyatakan atau menganggap bahwa Tuhan secara mutlak bebas dari semua ketidaksempurnaan, yaitu semua sifat yang serupa dengan sifat-sifat makhluk, meskipun dalam kadar yang paling kecil.<sup>68</sup> Sedangkan *tasybîh* menurut ilmu kalam berarti “menyerupakan Tuhan dengan ciptaan-ciptaan-Nya”<sup>69</sup>. Di kalangan Mu’tazilah, misalnya, dikenal adanya ajaran *nafyu al-shifat*, atau peniadaan sifat-sifat Allah. Menurut mereka, Tuhan itu tidak mempunyai sifat, karena kepada Tuhan tidak mungkin diberikan sifat yang mempunyai wujud tersendiri, dan kemudian melekat pada Zat Tuhan. Sebab, jika demikian halnya, karena Zat Tuhan itu bersifat *qadîm*, maka apa-apa yang melekat pada zat itu bersifat *qadîm* pula, sehingga konsekuensinya, akan terjadi banyak *qadîm* (*ta’addud al-qudamâ’*). Ini hal yang mustahil, karena yang *qadîm* hanya Tuhan<sup>70</sup>.

Al-Syahrastani mengatakan, “paham peniadaan sifat ini berasal dari Jahm, yang berpendapat bahwa sifat-sifat yang ada pada manusia tidak dapat diberikan kepada Tuhan, karena itu akan membawa kepada *al-tajassum* atau *tasybîh* (antropomorphism)”<sup>71</sup>. Persoalannya, bagaimana relevansinya dengan adanya ayat-ayat al-Qur’an yang menyatakan bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat jasmani/fisikal ?. Al-Asy’ary dalam

---

<sup>68</sup>Toshihiko Izutsu, *Sufisme and Taoisme: A Comparative Study of Key Philosophical Concept*, (Tokyo: Iwanami Shoten Publisher, 1983), hal. 48.

<sup>69</sup>*Ibid.*, hal. 49.

<sup>70</sup>Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), hal.45.

<sup>71</sup>Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hal. 86.



kitab *al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah* menjelaskan: “Tuhan mempunyai dua tangan, tapi tidak boleh diartikan rahmat<sup>72</sup> atau kekuasaan Tuhan”.<sup>73</sup> Pada bagian selanjutnya diterangkan, bahwa Tuhan hidup dengan *ḥayat*, tapi *ḥayat* yang tidak sama dengan *ḥayat* manusia; juga mempunyai dua tangan, tapi tidak sama dengan tangan manusia.<sup>74</sup> Dengan kata lain Tuhan mempunyai mata dan tangan, yang tidak dapat diberikan gambaran atau definisi.<sup>75</sup>

Perbedaan keduanya adalah, jika kaum Mu'tazilah menolak *tasybîḥ* sama sekali, berarti Tuhan itu bersifat *tanzîḥ*/transenden. Sementara al-Asy'ari pandangannya lebih moderat, yakni Tuhan itu dalam beberapa segi serupa dengan ciptaan-Nya, karena ada ayat yang mengindikasikan, namun tidak boleh diberikan definisi.

Nampaknya, penganut tasawuf-falsafi-lah yang mengakomodir perbedaan pendapat tadi, yang dalam hal ini diwakili oleh Ibn 'Arabi, dengan konsep *tanzîḥ* - *tasybîḥ* atau transenden-imanen. Dalam terminologi Ibn 'Arabi, *tanzîḥ* menunjukkan aspek “kemutlakan” (*ithlaq*) Tuhan, sedangkan *tasybîḥ* menunjukkan aspek “keterbatasan” (*taqayyud*)-Nya. Maksud pengertian pertama, dilihat dari Zat-Nya, Tuhan adalah *munazzah*, bersih dari dan tidak dapat diserupakan dengan alam serta ketidaksempurnaan. Maka dalam pengertian ini, Tuhan tidak diketahui, tidak dapat ditangkap, tidak dapat dipikirkan dan dilukiskan. Dia adalah transenden. Satu-satunya sifat yang berlaku bagi-Nya adalah “kemutlakan”<sup>76</sup>. Begitu pula, dalam karya lainnya, ia mengatakan: “*Tanzîḥ* adalah mendeskripsikan bahwa *al-Haqq* tidak mempunyai hubungan dengan sifat-sifat segala sesuatu yang baru (diciptakan)”<sup>77</sup>.

Sedangkan untuk memahami *tasybîḥ*-nya Ibn Arabi, harus dimengerti dulu konsep *wahdat al-wujûd*. Sebagaimana

---

<sup>72</sup>Abu al-Hasan Ibn Isma'il al-Asy'ary, *Kitab al-Ibânah 'an Ushul al-Diyânah*, (Madinah: Universitas Islam Madinah, 1410), hal. 49.

<sup>73</sup>*Ibid.*, hal. 51.

<sup>74</sup>*Ibid.*, hal. 52.

<sup>75</sup>*Ibid.*, hal. 47.

<sup>76</sup>Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fushus al-Hikam*, Juz II, h. 31-32.

<sup>77</sup> Muhyiddin Ibn Arabi, *Futuhât al-Makiyyah*, Juz II, h. 672.

diketahui, dilihat dari segi nama-nama-Nya, sifat-sifat dan penampakan diri-Nya dalam berbagai bentuk alam, Tuhan adalah *musyabbah*, serupa dengan makhluk-makhluk-Nya pada aspek-aspek tertentu. Tuhan adalah “Yang Menampakkan Diri” (*mutajally*), sehingga Dia memiliki keserupaan, walaupun dalam kadar yang paling kecil, dengan “lokus (locus) penampakkan diri” (*majla*), berupa alam, yang tidak lain adalah “lokus penampakan” (*mazhar*) nama-nama dan sifat Tuhan. Dapat dikatakan, “bahwa alam keseluruhannya adalah bentuk-bentuk penampakan diri Tuhan dari segi Nama Yang Nampak”<sup>78</sup>. Maka, jika dikatakan, Tuhan “mendengar” dan “melihat”, itu berarti bahwa Tuhan, dengan “menampakkan diri-Nya” (*tajalli*) dalam alam, dapat “mendengar” atau “melihat” dalam bentuk setiap siapa dan apa yang mendengar dan melihat. Dengan kata lain, Tuhan adalah substansi (*jawhar*) atau “ke-Dia-an” (*Huwiya*) setiap apa yang mendengar dan melihat. Menurut Ibn Arabi, Allah telah menyatakan bahwa “ke-Dia-an” al-*H*aqq adalah pendengaran, penglihatan dan semua daya sang hamba<sup>79</sup>. Allah adalah “ke-Dia-an setiap anggota badan sang hamba. Karena itu, pada hakikatnya, pelaku setiap perbuatan adalah al-*H*aqq. “Ke-Dia-an” al-*H*aqq terkandung dalam setiap manusia dan makhluk. Jika kita melihat *al-Khalq*, niscaya kita melihat Yang Awwal dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Batin<sup>80</sup>.

Menurut Ibn Arabi, *al-H*aqq memiliki sifat-sifat *al-Khalq*<sup>81</sup>. Jika *al-H*aqq adalah Yang Tampak, maka *al-Khalq* tersembunyi di dalam-Nya, penglihatan-Nya, dan semua hubungan-Nya dan pengetahuan-Nya. Sebaliknya, jika *al-Khalq* Yang Tampak, maka *al-H*aqq menjadi pendengaran *al-Khalq*, penglihatan, tangan, kaki dan semua dayanya<sup>82</sup>. Ini adalah bukti-bukti yang menunjukkan dengan tegas bahwa Tuhan *musyabbah* (serupa) dengan alam.

---

<sup>78</sup>Su’ad al-Hakim, *Mu’jam al-Shufi: Al-Hikmah fi Hudûd al-Kalimah* (Beirut: Dandarrah, 1401/1981), hal. 258.

<sup>79</sup>Muhyiddin Ibn Arabi, *Futuhât, Op.cit.*, juz IV, hal. 140.

<sup>80</sup>Muhyiddin Ibn Arabi, *Fushush, Op.cit.*, juz I, hal. 151-152.

<sup>81</sup>*Ibid.*, hal. 80-81.

<sup>82</sup>*Ibid.*, hal. 81.

Ketika persoalan diajukan, apakah alam identik dengan Tuhan, Ibn Arabi dengan tegas memberikan jawaban taksa (ambiguous): “Dia dan bukan Dia” (*huwa lâ huwa*). Dalam rumusan ini, terkandung dua aspek jawaban: aspek positif, yaitu “Dia”, dan aspek negatif, yaitu “bukan Dia”. Aspek pertama menyatakan alam identik dengan Tuhan, yang berarti menegaskan aspek *tasybîh* Tuhan. Sedangkan yang kedua, menyatakan alam tidak identik dengan Tuhan, yakni menegaskan aspek *tanzîh* Tuhan<sup>83</sup>. Konsepsi seperti inilah yang dikenal dengan prinsip *coincidentia oppositorum* (*al-jam’ bayn al-adhdâd*), yakni memadukan kontradiksi-kontradiksi.

Kembali pada persoalan Tuhan, menurut Naskah Serat Siti Jenar, bahwa Tuhan mempunyai sifat 20, yakni *wujud, qidam, baqa’, mukhalafat li al-hawadits, qiyamuhu bi nafsihî, wahdaniyat, qadrat, iradat, ‘ilmu, hayat, sama’, bashar, kalam; qadiran, muridan, ‘aliman, hayyan, sami’an, bashiran, mutakalliman*. Keduapuluh sifat itu berada pada Wujud Mutlak yang disebut Dzat, tak ada ujung pangkalnya, tidak ada asal serta tujuannya. Disebutkan pula bahwa Tuhan sebagai wujud yang tidak tampak, tak terlihat oleh mata, sebagaimana dinyatakan dalam *Pupuh Dandangula*:

*Mila mangké tyasnyarda kalahir / umahywa tékad kaJabariyah/  
Kadariyah mangsud tyasé / andhaku dat kolahhu / budi éling  
dèn anggep Gusti / pangéraning manungsa / sinipat rong puluh/  
mawujud kidam lan baka/ mukalafah lilkawadis nyulayani /  
gumelarnya barang anyar.*

*Kodrat iradat jumeneng ngèlmi / hayat samak basar lan  
kadiran/ muridan ngaliman kèhé / dwi dasa cacah kaglung/ rumaket  
ing bumi lestari/ tegesé wujud mutlak / dadya dat ranipun / tan  
wiwitan tan wekasan / nora sangkan nora paran ngenalyakin / ing  
tékad sipatullah<sup>84</sup>*

*Andhaku dad kolahhu* (عندى ذات الله), artinya kesadaran pikiran dianggap Tuhan yakni Tuhannya manusia yang

<sup>83</sup>Lihat: Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi: Wahdat al-wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 89.

<sup>84</sup>Naskah D, hal. 8-9. Pada nada yang hampir sama disebutkan dalam Naskah A, *pupuh E pada* (baca: *podo*) 27-28.

mempunyai dua puluh sifat. Sifat dua puluh tersebut menyatu, dan terus melekat dalam pikiran. Itulah yang disebut Wujud Mutlak. Yang disebut sebagai Dzat, tidak berawal dan tidak berakhir, tidak ada yang mengawali dan tidak ada yang mengakhiri. Konsep ini telah diyakini dan dipercaya sebagai sifat-sifat Allah.

Pada naskah D diuraikan lebih rinci mengenai sifat 20 tersebut. *Wujud* (وجود), yakni bahwa wujud Tuhan itu nyata namun tidak terlihat oleh indera mata. Bentuk dan rupanya tidak tercela, halus mulus dan lurus. Itulah wujud yang senyatanya dan bukan wujud palsu. Sementara *Qidam* (قدم) berarti adanya terlebih dahulu tanpa kemudian. *Baqa* (بقاء), langgeng, kekal abadi yang tidak mempunyai “berantara”, juga berkaitan dengan ada sakit-enak yang terjadi di sana sini. *Mukhalafatu lil harwadits* (مخالفة للحوادث) berarti berbeda dengan semua wujud benda-benda baru yang tergelar di alas semesta, dan berbeda dari sifat dan kejadian di dalam bumi-angkasa.

Kata *kodrat* (قدرة), berarti kuasa secara pribadi, tidak ada yang mirip dan yang menyamai. *Iradat* (إرادة) artinya berkehendak tanpa bicara. *Ilmu* (علم), mengetahui semua keadaan yang terpisah dari pancaindera, yang jangkauannya melebihi “pelor kecil yang keluar dari senapan” (*ngungkuli pungguh tinggar*). *Hayat* (حياة) berarti hidup serba sendiri. Hidupnya tanpa roh, tanpa pernah merasa sakit, bahagia maupun sengsara, dan eksistensinya berdiri sendiri, yakni hidup yang sesungguhnya hidup.<sup>85</sup>

Sayang sekali tidak ada uraian berikutnya, yakni *sama'* (سمع), *bashar* (بصر) dan *kalam* (كلام), termasuk sifat *ma'nawiyah* Tuhan : *qadiran*, *muridan*, *'aliman*, *hayyan*, *sami'an*, *bashiran* dan *mutakalliman*. Bagi Syekh Siti Jenar, apabila manusia mampu memiliki sifat seperti sifat Tuhan tersebut, maka ia “akan menjadi hebat”.

---

<sup>85</sup>Sèh Siti Bang manganggep Hyang Widdhi/ Wujud nora kang katon satmata/ sarupa yayah dhèwèké / sifat-sifat mausup/ lir wujudnya blegger tarkaksi/ warnarda tanpa ceda/ mulus alus lurus/ kang nyata tan wujud dora/ lirnya *kidam* dhihin jumeneng tan kari/ saking pribadhinira.

Selanjutnya pada pupuh D *pada* 3, dikatakan bahwa adanya Tuhan bermula dari “sebutan nama” saja. Nama bukanlah suatu realitas yang sesungguhnya.

*Anané Allah wit dhikir / Dhikir pan pana dad sipat / Asma apengal Hyang Manon / Gumulung dadya antaya / Rasha ing dhèwèkira / Iya sira iya ing sun / Mosik jumnneng badan mulya*<sup>86</sup>.

Memahami teks ini harus dipandang dari setting sosial pada saat itu. Pada masa Syekh Siti Jenar, Allah baru sekedar sebagai nama Tuhan yang diperkenalkan oleh para wali kepada masyarakat Jawa. Harus diakui, bahwa orang Jawa dalam mengenal nama-nama Tuhan mengalami proses transisional. Semula, nama Tuhan yang dikenal adalah Hyang Widhi, lalu di era Syiwa dikenal dengan sebutan Hyang Jagad Nata selaku Penguasa Alam Semesta. Kemudian sejalan dengan penyebaran Islam, dikenalkan nama Allah.

Hal ini berbeda dengan di Timur Tengah, di mana nama Allah sudah dikenal oleh mereka yang beragama Yahudi, Nasrani dan paganisme yang telah ada sebelum Islam. Jadi Islam datang di Arab tidak memperkenalkan nama Tuhan baru, melainkan nama Alah yang sudah lama mereka kenal. Islam datang hanya menghilangkan atribut yang tidak sepatutnya dilekatkan pada Tuhan. Oleh karena itu, wajar saja bila nama Allah baru berada di bibir, belum terhayati dalam kehidupan sehari-hari, bahkan sampai kini.

Pada waktu itu orang Jawa lebih fasih menyebut Hyang Manon (Tuhan Yang Mahatahu) daripada Allah, bahkan sampai kini pun banyak masyarakat Jawa menyebut Allah dengan sebutan ‘Alah’: misal, Gusti Alah, tanpa *tasydid*. Oleh karena itu, bagi Siti Jenar, bertuhan bukanlah sekedar penyebutan nama, sehingga antara Hindu, Buddha dan Islam tidak berbeda. Citranya berbeda, namun essensinya sama. Pandangan Siti Jenar ini sejalan dengan pandangan beberapa sufi, seperti Ibnu Arabi.

---

<sup>86</sup> Adanya Allah karena dzikir / Yakni dzikir fanâ, dzat, sifat / asma, af'al Hyang Manon / Bergulung-gulung membentuk Sang Maha / Rasa yang ada di dalam diriNya / Ada juga di dalam dirimu dan juga diri saya / Bergerak membangun tubuh kebahagiaan.

Pada pada ke-4 dikatakan bahwa “Allah itu di manapun merupakan suatu ‘kekosongan’ karena yang ada hanya *asma* (nama) belaka, yakni *asma* dari manusia yang luhur, yang mengandung sifat dua puluh”.

*Allah kana kéné suwung/ Jatiné among asma/ Ya asmané  
manungsa ingkang linuhung/ Mengku sipat kalih dasa.*

Memahami makna “*Allah kana kéné suwung*”, harus mengacu pada konsep Al-Ghazali mengenai Cahaya (النور). Tuhan adalah Cahaya, seperti dinyatakan oleh al-Qur’an (Q.S. An-Nur, 24 : 35).

❖ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ كَمَشْكُورٍ فِيهَا مَصْبَاحٌ  
الْمَصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيُّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ  
زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارُ نُورٍ  
عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ  
بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya), yang minyaknya (saja) Hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu”.

Sebagaimana halnya dengan para pemikir muslim lainnya, sedikit-tidaknya mereka yang semasa dengan al-Ghazali, Ibn Arabi mengidentifikasikan Cahaya dengan “Ada” dan menerapkan simbolisme cahaya yang tak terlihat untuk menerangkan hubungan antara Ada dengan non-ada.

Tuhan adalah Cahaya dan bukan sesuatu pun selain Cahaya-Nya, sementara segala sesuatu yang selain-Nya memperoleh pancaran dan pantulan Cahaya substansi-Nya. Dalam beberapa hal, segala sesuatu itu adalah Cahaya, karena tiada sesuatu pun yang dapat ditemukan selainnya; dalam konteks lain, segala sesuatu itu adalah kegelapan, karena ia tidak identik dengan Cahaya itu sendiri. Namun, kegelapan bukanlah sebuah realitas yang positif, karena ia mencirikan karakteristik dari ketiadaan Cahaya. Melalui cara yang sama, karakteristik dari setiap sesuatu adalah ketiadaan Wujud. Meski ia, di satu sisi, merefleksikan Wujud, namun, di sisi lain, ia adalah non-wujud: Dia/ bukan Dia.

Wujud atau Cahaya adalah yang mewujud dengan sendirinya, meski ia tidak dapat dipersepsi –misal, dipeluk, dilingkupi, dan dipahami – oleh “segala yang lain”. *Pertama*, karena tidak ada sesuatu pun kecuali Cahaya yang memungkinkan untuk mempersepsi. Tidak ada yang lain kecuali Cahaya, yang mampu mempersepsi dirinya sendiri. *Kedua*, karena jika kita menerima bahwa sesuatu itu “ada”, atau terdapat pancaran cahaya yang menyinari suatu wilayah yang dapat disebut sebagai Kekosongan, sesuatu atau pancaran-pancaran itu hanya dapat mempersepsi dirinya sendiri atau sesuatu yang serupa dengannya, bukan sesuatu yang lebih besar darinya yang dia sendiri tidak lain adalah pancarannya. Bayang-bayang dapat terwujud karena cahaya, dan cahaya tidak mungkin dapat melingkupi matahari. Hanya matahari yang mengetahui matahari. “Tiada seorang pun yang mengetahui Tuhan kecuali Tuhan”.<sup>87</sup>

Dari pengertian ini dapat dipahami, bahwa sesungguhnya makna *Allah kana kéné suwung/ Jatiné amung asma* menunjukkan pemahaman tauhid yang sangat tinggi. Sebab realitas yang selama ini dianggap sebagai Tuhan, dengan segala macam

---

<sup>87</sup>Lihat: William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn ‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, trans. Ruslani (Yogyakarta: Qalam, 2001), hal. 46-47. Uraian lebih rinci mengenai Cahaya/ Al-Nûr ini, lihat: Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar* (Mesir: Al-Mathba’at al-‘Arabiyyat, 1343 H), cet.I. trans. Muhammad Bagir, *Misykat Cahaya-cahaya* (Bandung: Mizan, 1985).

sebutan, sesungguhnya hanyalah nama belaka: bukan esensi Tuhan. Esensi Tuhan itu “*tan kena kinaya ngapa*”. Oleh karena itu, logis kiranya jika Syaikh Siti Jenar menganggap Hyang Widdhi (Tuhan) merupakan wujud yang tidak nampak secara kasat mata, kecuali hanya berupa simbol laksana bintang cemerlang sebagai sifat maujud. Bila dilihat nampak teramat jauh, tapi wujudnya sangat indah. Cahaya itu mengatakan bahwa Syaikh Siti Jenar telah waskita, yang dipastikan sebagai isyarat manusia “*linuwih*” (memiliki kelebihan), dan karena itulah mengaku Tuhan<sup>88</sup>.

Untuk menjelaskan konsep ini, harus mengacu pada pemikiran Ibnu Arabi, yang mengkritik orang yang memutlakkan, atau “menuhankan” kepercayaannya kepada Tuhan, yang menganggap kepercayaannya itu sebagai satu-satunya yang benar dan menyalahkan kepercayaan orang lain. Orang yang seperti itu memandang bahwa Tuhan yang dipercayainya itu adalah Tuhan yang sebenarnya, yang berbeda dengan Tuhan yang dipercayai oleh orang lain yang dianggapnya salah. Padahal Tuhan yang sebenarnya adalah Tuhan pada Diri-Nya, Dzat Tuhan, yang tidak diketahui dan tidak dapat diketahui oleh akal manusia. Tuhan dalam arti ini oleh Ibn Arabi disebut “Tuhan Yang Sebenarnya”, “the Real God” (*al-Ilâh al-haqq*); “Tuhan Yang Absolut” (*al-Ilâh al-muthlaq*) dan “Tuhan Yang Tidak Diketahui” (*al-Ilâh al-majhûl*). Tuhan dalam arti ini adalah *munazzah* (tidak dapat dibandingkan) sama sekali dengan alam, transenden terhadap alam. “Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya”.<sup>89</sup> “Penglihatan tidak dapat mempersepsi-Nya, tetapi Dia mempersepsi semua penglihatan”.<sup>90</sup> Itulah Tuhan yang tidak dapat dipahami dan

<sup>88</sup>Naskah A pada E.29. *Sèh Siti Bang manganggep Hyang Widdhi / Wujud kang nora katon sat mata / Mung sasmita lir lintang / Byor, sipat-sipat maujud / Angalanyut lamun kaeksi / Warnané langkung éndah / Ujwalannya matur / Sèh Siti Jenar waskita / Tatéla trang sasmita janma linuwih / Marma ngaku pangéran.*

<sup>89</sup>Q.S. al-Syura/ 42: 11.

فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْإِنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذَرُوكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ<sup>(١١)</sup>

<sup>90</sup>Q.S. al-An'am/ 6:103.

لَا تَدْرِكُهُ الْإِبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْإِبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ<sup>(١٣)</sup>



dihampiri secara absolut, yang sering disebut Dzat Tuhan. Itulah Yang Absolut dalam keabsolutan-Nya yang terlepas dari semua sifat dan relasi yang dapat dipahami manusia. Dia adalah “yang paling tidak tentu dari semua yang tidak tentu”, “yang paling tidak diketahui dari semua yang tidak diketahui” (*ankar al-nakirât*). Dia adalah selama-lamanya suatu misteri, yang oleh Ibn Arabi disebut “Misteri Yang Absolut” (*al-ghayb al-muthlaq*) atau “Misteri Yang Paling Suci” (*al-ghayb al-aqdas*). Dilihat dari sudut penampakan diri (*tajallî*) Tuhan, dikatakan bahwa Yang Absolut dalam keabsolutan-Nya adalah pada tingkat “keesaan” (*ahadiyah*).<sup>91</sup>

Maka, dari segi diri-Nya, Dzat Tuhan tidak mempunyai nama, karena Dzat itu bukanlah lokus efek dan bukan pula diketahui oleh siapapun. Tidak ada nama yang menunjukkannya yang terlepas dari hubungan dan bukan pula dengan pengukuhan. Nama-nama berfungsi untuk pemberitahuan dan pembedaan, tetapi pintu (untuk mengetahui Dzat Tuhan) dilarang bagi siapa pun selain Allah, karena tidak ada yang mengetahui Allah kecuali Allah.<sup>92</sup> Oleh karena itu, nama Allah, atau nama lain yang berjumlah 99 (*al-asmâ al-ḥusnâ*) maupun sifat 20, bahkan nama-nama lainnya: Sang Hyang Widhi, Yahweh, dll. bukanlah Tuhan yang sebenarnya, melainkan hanya konsep, ide, atau gagasan yang menggambarkan eksistensi Tuhan. Tuhan yang sebenarnya adalah yang tidak dapat diungkapkan melalui kata-kata dan bahasa manusia yang terbatas.

### C. Ajaran Kosmologis: Sangkan Paraning Dumadi

Istilah *Sangkan Paraning Dumadi* dapat dipecah menjadi dua pengertian: *Sangkaning Dumadi*, artinya asal-usul penciptaan kehidupan, dan *Paraning Dumadi*, yakni tujuan akhir kehidupan. Frame ajaran *Sangkan Paraning Dumadi* ini berjalin berkelindan dengan seluruh ajaran Syaikh Siti Jenar, yang berpuncak pada *Manunggaling Kawula Gusti*.

---

<sup>91</sup>Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, vol. I no.1, Juli-Desember 1998, hal. 137.

<sup>92</sup>*Futûḥât*, 2:69.

Menurut konsep esoterisme Jawa, dipercayai bahwa penciptaan alam semesta atau *Sangkan Paraning Dumadi* berdasarkan teori *awang-uwung*, maksudnya *awang-awang suwung* atau langit kosong. Teori ini mengatakan bahwa pada waktu belum ada apa-apa, alam semesta ini masih *awang uwung*, artinya langit masih kosong sama sekali, belum ada apa-apa, yang ada hanya dzat hidup, yaitu suatu dzat yang memenuhi seluruh ruang *awang-uwung* atau alam semesta ini<sup>93</sup>. Memahami konsep kosmologis semacam ini harus dilihat pula dari alur pemikiran sebelumnya. Oleh karena itu, perlu dilihat konsep Ibnu 'Arabi mengenai penciptaan alam semesta. Sebab, masalah penciptaan sangat berkaitan erat dengan pembahasan mengenai Hakikat yang ber-*tajally* pada realitas alam.

Menurut Ibn 'Arabi, realitas alam semesta merupakan penampakan Diri Ilahi, yang sekaligus merupakan eksistensi-Nya yang bersifat imanen-transenden. Dengan kata lain, eksistensi alam semesta ini merupakan akibat dari *tajally* Ilahi, atau diadakan oleh sesuatu di luar dirinya, yaitu Tuhan, dengan melalui proses penciptaan. Dikatakan oleh Ibn 'Arabi: "Tidak ada yang mengadakan (sesuatu apapun) kecuali Tuhan Allah pencipta dari segala yang ada".<sup>94</sup> Dalam Al-Qur'an surat Al-An'am, 101-102, Allah berfirman:

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَىٰ يَكُونُ لَهُ، وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾

Dia Pencipta langit dan bumi. Bagaimana Dia mempunyai anak padahal Dia tidak mempunyai istri. Dia menciptakan segala sesuatu; dan Dia mengetahui segala sesuatu. (Yang memiliki sifat-sifat yang) demikian itu ialah Allah Tuhan kamu; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia; Pencipta segala sesuatu, maka sembahlah Dia; dan Dia adalah Pemelihara segala sesuatu.

<sup>93</sup>M. Hariwijaya, *Islam Kejawen*, Op.cit., hal. 66.

<sup>94</sup>Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Futuhat*, Op.cit., jilid II, h. 229

Pandangan Ibn 'Arabi tentang proses penciptaan tidak terlepas dari pandangannya tentang alam semesta, yang merupakan penampilan Diri Ilahi melalui *asma* dan *shifat*-Nya. Oleh karena itu, masalah proses penciptaan dianggap sebagai suatu "luapan *wujûd* atas nilai-nilai samawi", di mana *wujûd* mengeluarkannya dari keadaan tiada (*al-'adam*) menjadi keadaan *wujûd* (keberadaan) dalam bentuk empirik.<sup>95</sup> Ditegaskan oleh Ibn 'Arabi: "Segala puji bagi Allah yang telah menjadikan (menciptakan) segala sesuatu dari *al-'adam* (ketiadaan) dan '*adam*-nya (ketiadaannya)".<sup>96</sup>

Ketiadaan (*al-'adam*/ *nothingness*) dalam ungkapan di atas tidaklah berarti kehampaan atau kekosongan, jika dilihat dari kacamata empirik, melainkan sesungguhnya mengandung arti metafisis. Yakni "ketiadaan" dari mana Pencipta 'melukiskan' benda-benda hanya dapat berupa 'ketiadaan', dari 'bukan' (*non-existence*), atau bukan merupakan peran atau keadaan awal. Karena kemungkinan-kemungkinan yang pada dasarnya terkandung dalam hakikat Tuhan berada di dalamnya, sebelum mereka tersebar dalam bentuk nisbi.<sup>97</sup>

Pengertian *al-'adam*, dalam hubungannya dengan proses penciptaan, adalah ketiadaan di luar Diri-Nya, sehingga *al-'adam* berarti ketiadaan empirik, namun nyata dalam hakikat, dan kekal dalam ilmu Tuhan. Seperti dikatakan Ibn 'Arabi:

Maka tidaklah dijadikan dari tiada yang tidak mungkin nyata, akan tetapi tetap nyata dalam zat yang tetap, seperti yang kami katakan di awal kitab ini, "segala puji bagi Allah yang telah menciptakan segala sesuatu dari tiada ('*an adamin*). '*An 'adamin* berarti dari ketiadaan zatnya yang artinya jika tidak zat bagiNya, maka zat ini adalah dari yang nyata dalam hakikat.<sup>98</sup>

Dengan demikian, proses penciptaan tidaklah berarti sesuatu diciptakan dari tidak ada (*creatio ex-nihilo*), melainkan

---

<sup>95</sup> Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, (London: Harvad University Press, 1969), h.111.

<sup>96</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Futuhât*, *Op. cit.*, jilid I, h. 5.

<sup>97</sup> Titus Burckhardt, *Op. cit.*, h. 64.

<sup>98</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Futuhât*, *Op. cit.*, jilid II, h. 310

berasal dari sesuatu yang “ada”, yang merupakan suatu potensial, yang menjadi inti dari segala yang ada. Inilah yang dalam tasawuf-falsafi disebut dengan *al-a’yân al-tsâbitat*.<sup>99</sup>

Adapun konsep kosmologis Syekh Siti Jenar nampak dari empat pertanyaan yang diajukan Pangeran Tembayat dan berasal dari Sunan Kalijaga, yakni : *Pertama*, ketika Allah menciptakan alam semesta, perkakas serta materi apa yang digunakanNya ? *Kedua*, di manakah rumah Allah itu ? *Ketiga*, berkurangnya nyawa setiap hari sampai habis, ke manakah perginya ? *Keempat*, bagaimana wujud Yang Maha Luhur ?

Pertanyaan tersebut dijawab oleh Ki Bisana, murid Syekh Siti Jenar yakni, *pertama*, alam semesta itu merupakan barang baru (حدث), sedangkan Allah tidak membuat barang berwujud. Hal ini berdasarkan pada dalil *layatip kliru ilah muhdis* (لا يخلق الى المحدث), Allah tidak berkehendak menciptakan barang yang berwujud. Alam semesta ini tidak berawal. Adapun kejadian alam semesta ini *wusnyudriku maiyati* (ويدرك معية), yakni menemui keadaan alam dunia ini tanpa ada yang mengawali.<sup>100</sup>

*Jagad rat punika anyar/ Gusthi Allah boten akarya kadis/  
Dalilnya layatip kliru/ Ilah muhdis tegesnya/ Boten karsa  
dadamelan barang wujud/ Menggah dadosnya alam Rat/  
Wusnyudriku maiyati//.*

*Liripun manggih kahanan / Alam donya punika la awali / Tan  
wonten wiwitanipun / Kathah yèn kula babar / Bok manawi kertas  
sakendhang tan cukup / Amét waton saking Kur’an / Anyaring  
alam sakalir.*

Jawaban dari pertanyaan *kedua*, tidak jauh rumah tinggal Hyang Agung, hanya di alam semesta itulah rumah Hyang Widdhi.

*Kang kaping kalih pralambang / Tuwan tanya wismanira  
Hyang Widdhi / Bab punika boten éwuh / Allah manuksma ing dad  
/ Datan tebih lan badan wisma Hyang ngAgung / Nanging pilih  
janma wruha / Namung Rat wisma Hyang Widdhi<sup>101</sup>*

---

<sup>99</sup> Lihat: Ahmad Daudy, *Op.cit.*, h. 118.

<sup>100</sup> Naskah A, pupuh H pada 29- 30.

<sup>101</sup> Naskah A, pupuh H pada 31.

Adapun jawaban dari pertanyaan *ketiga*, berkurangnya nyawa setiap hari sampai habis, ke manakah perginya ?. Bahwa nyawa itu tidak bisa berkurang, tidak berubah ataupun bergeser. Ia bergeser kalau sudah mati, dan itupun tidak berubah, sebab kalau berkurang pasti berubah dzatnya.

*Nyawa boya saged suda / Boten éwah kalawan boten gingsir  
/ Gingsirnya uga yèn wis lampus / Yèn samangké tan éwah / Yèn  
kalonga amasthi owah datipun / Grimis lir dèn mongsa rayap/  
Panjang yèn dipun serat*<sup>102</sup>

*Keempat*, mengenai wujud Tuhan, ditegaskan bahwa Tuhan tidak berujud, tidak kasat mata, tidak terjangkau, hanya isyarat saja yang ada di alam semesta. Itulah perwujudan Hyang Widdhi.

*Maknani sakèhing lapal / Ngèlmu rasha Pangeran Siti Bang  
ngenting / Déné pralambang ping catur / Warnané Maha Mulya  
/ Datana warna tan sat mata tan padunung / Mung sasmita anèng  
jagad / iku warnanéHyang Widdhi*<sup>103</sup>.

Pada naskah E, *Serat Siti Jenar Ingkang Toelen*, ajaran *Sangkan Paraning Dumadi* diungkapkan lebih sistematis melalui terma *Nungkat Gaib*, *Sahing Tekad kang Premati* dan *Asma Pepitu*. Ketiga terma ini merupakan upaya untuk memahami realitas ke-Allah-an yang mewujudkan secara ontologis pada, beserta, serta di dalam diri manusia dan seluruh alam semesta.

Secara tekstual, istilah *Nungkat Gaib* dijelaskan melalui tembang *Sinom* pada B.1 sebagai berikut:

*Hèh ta pada kawruh hana / Dunungé kang nungkat gaib /  
Pan aputih warnanira / Déné gedhéné rininci / Mungguh ing jagad  
iki/ Tinandhinga pirang èwu / Yuta alam tan timbang/ Tegesé kang  
nungkat gaib/ Apan saking gaibing kang kanyataan*<sup>104</sup>.

Istilah *Nungkat*<sup>105</sup> *Gaib* (Arab: *al-nuqth al-ghayb*, titik gaib)

---

<sup>102</sup> Naskah A, pupuh H pada 33.

<sup>103</sup> Naskah A, pupuh H pada 35.

<sup>104</sup> Artinya : Wahai ketahuilah semua / Tempatnya sang nukat gaib / Dia berwarna putih / Sementara besarnya terinci / Yang ada di dunia ini / Bila dibandingkan dengan ribuan / Bahkan berjuta alam tidak seimbang / Artinya sang nukat gaib / Sesungguhnya berasal dari gaib yang sebenarnya.

<sup>105</sup> Kata *nungkat* atau *nukat* jamak dari *nukt* (Arab: *nuqt*) dipakai dalam

ini merupakan kerangka dasar memahami pemikiran tasawuf *Serat Siti Jenar*. Teks di atas menjelaskan bahwa *nungkat gaib* berwarna putih yang meliputi seluruh alam semesta tanpa kecuali. Ia tidak dapat dibandingkan dengan sesuatu apapun di dalam alam semesta ini. Sesungguhnya, yang dimaksud dengan *nungkat gaib* adalah ketidaknyataan Sang Nyata Sejati (*the true Reality is an Unreality*). Dalam *pada* berikutnya, istilah yang digunakan untuk menjelaskan *nungkat gaib* adalah *isti'arah*.

*Istiarah tan kajaba / Istiarah tan umanjing / Istiarah tan kawedal  
/ Tan kajro istiarahing / Sayekti luwih gaib / Tan owah gingsir  
puniku / Langgeng tanpa karana / Kang jumeneng ki rokhani /  
Apa rupanira duk nalikèng dunya*<sup>106</sup>.

Kata *istiarah* merupakan *mashdar* dari kata dasar *sa'ara* (=meminjam), sehingga kata tersebut berarti "*peminjaman*". Digunakannya istilah ini, nampaknya ingin menunjukkan bahwa selain "*Diri Sang Nungkat Gaib*" merupakan sesuatu yang bersifat "*peminjaman*", bukan suatu esensi, yakni "*meminjam dari Sang Nungkat Gaib*". Segala sesuatu selain *Sang Nungkat Gaib*, tanpa kecuali, adalah "*peminjaman*". Dia tidak masuk, tidak keluar, tidak pula di dalam "*peminjaman*" itu. *Nungkat Gaib* adalah realitas gaib yang lebih gaib, yang tidak berubah sedikit pun, yang mengabadi tanpa penyebab, yang bersemayam di dalam alam ruhani dan sekaligus merupakan *wujud awal* dari permulaan seluruh alam semesta ini.

Nampaknya, istilah *nungkat gaib* ini mirip dengan *Logos* dalam terminologi A.E. Affifi<sup>107</sup>. Istilah *logos* ini digunakan untuk menjelaskan aspek Tuhan, tapi bukan Tuhan itu sendiri. Dalam pemikiran Ibn Arabi. *Logos* merupakan Realitas Sejati, atau Realitas dari segala realitas. Ia juga merupakan prinsip

---

sastra suluk, kadang-kadang menurut arti yang sama, kadang-kadang ada sedikit perbedaan. Lihat: Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan monisme Dalam Sastra Suluk Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1991), cet. II, hal. 401.

<sup>106</sup>Artinya: Istiarah tak terkecuali / Istiarah tidak masuk / Istiarah tidak keluar / Tidak di dalam Istiarah-nya / Sesungguhnya lebih gaib / Tidak berubah atau tergeser sedikitpun / Abadi tanpa ada yang menyebabkan/ Yang bertahta ini adalah ruhani / Apa wujudnya ketika di dunia. Naskah E, *pada* B.2.

<sup>107</sup>Lihat: A.E. Affifi, *A Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, trans. Sjahir Mawi, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), hal. 101.

Pencipta, Penghidup dan Rasional dari kosmos, yang dalam bahasa *Serat Siti Jenar* disebut dengan *apan saking gaibing kang kanyataan* (= gaibnya Realitas yang Sejati).

Selanjutnya dijelaskan melalui *pada B.3*, bahwa *Nungkat Gaib* sebagai cahaya yang terang benderang, yang menembus ke seluruh penjuru alam semesta. Cahaya *Nungkat Gaib* diibaratkan seperti emas yang senantiasa memancarkan cahaya dengan pesona yang terus menerus baru. Lebih jauh digambarkan bahwa *Nungkat Gaib* merupakan tempat bersemayamnya *alam ruhani*. Di *alam ruhani* yang paling ruhani adalah *Muhammad Sejati*.

*Nora owah sebutira / Cahya mancorong nelahi / Lir emas binabar anyar / Déné ta ingkang rohkani / Pan Mukhamad sajati / Aja esak aja masgul / Ananging kawruhana / Sahing tékad kang premati / Pan lilima prakara rubédanira*<sup>108</sup>.

Dalam pandangan Ibn Arabi, Muhammad Sejati atau Realitas Muhammad atau *al-Haqiqat al-Muhammadiyah* atau the Logos (huruf Besar) Muhammad adalah Logos Tuhan. Ibn Arabi menjelaskan bahwa para nabi maupun waliyullah atau orang-orang suci lainnya adalah manifestasi dari Logos Muhammad<sup>109</sup>, sebagaimana dikutip dari *Fushush al-Hikam*, bahwa setiap Nabi adalah Logos<sup>110</sup>.

Berdasarkan *pada B. 3* di atas, dijelaskan bahwa Muhammad ibn Abdullah bukanlah Muhammad yang abadi, melainkan Muhammad jasmaniah yang bertugas menyampaikan “Muhammad Sejati”, yang tidak lain sebagai esensi Tuhan itu sendiri. Jelasnya, di dalam *nungkat gaib* ini bersemayam *al-Haqiqat al-Muhammadiyah*, yang merupakan inti dari segala inti ruhani *nungkat gaib* itu sendiri.

Konsep *al-Haqiqat al-Muhammadiyah* itu juga dijabarkan oleh sufi lain, yang dipahami sebagai pancaran pertama, yang

---

108      Artinya: Tidak berubah sebutannya / Cahaya memancar terang / Bagaikan emas yang baru saja diolah / Sedangkan ruhani itu / Adalah Muhammad Sejati / Jangan marah atau \aupun sedih / Tapi ketahuilah / Kebenaran sebuah keyakinan yang terjaga / Ada lima hal yang sulit dipahami.

109      *Ibid.*, hal. 107.

110      *Ibid.*



darinya tercipta segala sesuatu di alam semesta ini, termasuk manusia<sup>111</sup>. Sementara itu, dengan mengutip *Serat Centini*, Zoetmulder menjelaskan bahwa nungkat gaib tidak berada dalam pengantara antara tujuh bumi dan tujuh langit, dan juga tidak terdapat dalam tahta Tuhan ataupun kursi-Nya. *Nungkat gaib* tidak berada di surga maupun neraka, juga tidak terdapat di timur maupun barat. Bahkan bumi, langit, tahta Tuhan, kursi, surga neraka, lauh mahfudz, timur-barat belum ada. Yang mendahului semuanya itu adalah *nungkat gaib* sendiri<sup>112</sup>. *Nungkat gaib* itu sendiri terdapat dalam pengetahuan Tuhan yang diketahui dan pasti semenjak jaman kelanggengan, maupun pada waktu ketika belum ada apa-apa. *Nungkat* dipahami sebagai *adam ilapi* ('*adam idhafi*'). '*Adam* mengacu pada tahap *Ketiadaan*, sedangkan *ilapi* berarti ia pasti dalam pengetahuan Hyang Sukma<sup>113</sup>.

Dalam hubungannya dengan *al-Haqiqatal-Muhammadiyah*, dijelaskan oleh Amatullah Armstrong, sebagai berikut:

The Reality of Muhammad. This is "the Reality of realities". It is the first descent of Being from the Beyond of the Beyond. It is the Station of True Love dan the stage of "Or Near" ("*aw adna*"). Just as man is unable to look directly into the physical sun because its brilliance would burn away his sight, so too is he unable to look at the Divine Sun because Its Pure Radiance would burn away his very existence. And just as the sun can only be seen through the Greatest Veil which is the Reality of Muhammad. The heart which has been infused with knowledge of *al-Haqiqat al-Muhammadiyah* soars to Allah Almighty. It take the lover on the wings of overwhelming love ('*ishq*) and longing (*shawq*) to the Divine Presence<sup>114</sup>

---

111 Sahabuddin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Tuhan: Telaah Sufistik atas Pemikiran Syekh Yusuf al-Nabhani* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 202), hal. 22.

112 P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme & Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1991).

113 *Ibid.*

114 Amatullah Armstrong, *Sufi Terminologi (Al-Qamus al-Sufi): The Mystical Language of Islam*, (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995), cet. I, hal. 65. artinya: Hakikat Muhammadiyah.. Hakikat Muhammadiyah merupakan "Realitas dari realitas-realitas". Ia merupakan turunan Wujud yang pertama dari Gaibnya Sang Gaib. Ia merupakan Maqam Cinta Sejati dan tahapan yang lebih Dekat. Manusia tidak mampu melihat secara langsung ke arah wujud matahari, karena cahayanya



Pada naskah E, ajaran *Nungkat Gaib* ini disampaikan kepada murid Sunan Giri sebagai bangunan awal untuk memasuki pemahaman tentang *Realitas Sejati*. Dalam pemikiran tasawuf falsafi, istilah seperti *Nungkat Gaib* ini sering digunakan, terutama untuk menjelaskan tentang titik awal dari penciptaan alam semesta. Pujangga terakhir tanah Jawa, R.Ng. Ranggawarsita pun menjelaskan bahwa *Nungkat Gaib* merupakan tempat bersemayamnya Nur Muhammad<sup>115</sup> atau Muhammad Sejati yang merupakan titik awal penciptaan alam semesta ini.

Selanjutnya, ajaran *Sahing Tekad Kang Premati* terdiri atas lima macam, yakni nampak terpisah, nampak menyatu, nampak tidak terpisah, nampak keluar, dan terakhir nampak mengeluarkan. Disebutkan pada *pada B.4.*:

*Ingang dingin katon pisah / Katon tunggal kaping kalih / Kaping tri katon tan pisah / Ping pat metu katon yekti / Kaping limanireki / Katon metokaken iku / Lah padha dèn budiya/ Sakabèhé para murid / Aja pegat nggonira musawaratan*<sup>116</sup>.

Pada naskah ini tidak ada penjelasan rinci mengenai konsep *sahing tekad kang premati* tersebut. Namun ajaran kedua ini nampaknya merupakan penegasan untuk lebih memahami konsep *Nungkat Gaib*. Kata *ananging kawruhana* pada *pada B. 3* menegaskan bahwa pemahaman *Nungkat Gaib* tidaklah sempurna tanpa menyertakan *ajaran sahing tekad kang premati* tersebut.

---

akan membakar penglihatannya, sama halnya dia tidak mampu melihat Mentari Ketuhanan karena Cahaya Suci Mentari Ketuhanan akan membakar ke-wujudan manusia tersebut. Dan karena matahari hanya dapat dilihat melalui penghalang awan tipis, maka sama halnya Mentari Ketuhanan hanya dapat dilihat melalui Selubung Terbesar yang merupakan Hakikat Muhammadiyah. Hati yang mana dapat dimasuki *al-Haqiqat al-Muhammadiyah* membumbung pada Keagungan Allah. Ia mengambil pecinta pada sayap-sayap cinta yang besar sekali (*'isyq*) dan kerinduan (*syawq*) pada Kehadiran Tuhan.

<sup>115</sup> Lihat : Simuh, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita*, *Op.cit.*, hal. 234.

<sup>116</sup> Yang pertama tampak terpisah / Tampak tunggal yang kedua /Ketiga tampak tak terlihat / Keempat keluar dan tampak nyata/ Dan yang kelimanya/ Tampak mengeluarkan itu/ Nah, silahkan para siswa/ Jangan pernah berhenti berdiskusi.

Kelima aspek dalam *sahing tekak kang premati* seperti pada *pupuh* di atas, nampaknya mirip dengan konsep “Lima Kehadiran Tuhan” dalam filsafat tasawuf, sebagai proses emanasi (*al-faidh*) Dzat Tuhan. Kelima ajaran tersebut sebagai tahapan ontologis kehadiran Tuhan yang diawali dengan *nungkat gaib*. Istilah Lima Kehadiran (*al-Hadhrat al-Khams*) ini dapat dilihat pada pemikiran tasawuf Ibn Arabi, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Abd. Haq Ansari, yang meliputi tahap *Ahadiyyat*, *Wahdat*, *Wahidiyyat*, *Ta’ayyun Rûhiy*, *Ta’ayun Mitsaliy*, dan *Ta’ayun Jasady*<sup>117</sup>. Para pengikut Ibn ‘Arabi – sejak al-Qunawi – menulis secara panjang lebar tentang “Lima Kehadiran Ilahiyah” yang dengannya mereka mengartikannya sebagai “lima wilayah” di mana Tuhan dapat “ditemukan” atau wilayah di mana Kehadiran-Nya dapat dipersepsi melalui : (1) Tuhan itu sendiri, (2) dunia spiritual, (3) dunia imajinal, (4) dunia jasadiyah, (5) manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*)<sup>118</sup>

*Ingang dingin katon pisah* (yang pertama tempat terpisah). *Fushûs al-Hikam* menyebut kehadiran yang pertama ini dengan *Hadhrat al-Ghayb al-Muthlaq* atau *Hadhrat al-Dzât*<sup>119</sup>. Kehadiran pertama ini dapat dianalogikan sebagai fase *Ahadiyyat*, yang dalam terminologi Ibn Arabi sering diterjemahkan dengan Kesatuan Transenden (Transcendent Unity), yakni merujuk pada Kesatuan Mutlak yang melampaui seluruh perbedaan-perbedaan.<sup>120</sup> Barangkali, pengejawantahan pertama pada fase *Ahadiyyat* ini yang dalam naskah E dipahami sebagai *ingang dingin katon pisah*. Satu keterpisahan yang membedakan satu dengan lainnya, keterpisahan yang mutlak, kesatuan yang tidak mengenal pluralitas apapun, kesatuan dari semua potensialitas<sup>121</sup>. Menurut Zoetmulder, martabat *Ahadiyyat* merupakan martabat yang paling tinggi; tidak ada satu pun martabat yang melebihinya. *Ahadiyyat* disebut juga dengan

<sup>117</sup>Muhammad Abd. Haq Ansari, *Op.cit.*, hal. 363.

<sup>118</sup>William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, trans. Achmad Nidjam, dkk (Yogyakarta: Qalam, 2001), hal. 42.

<sup>119</sup>Ibn ‘Arabi, *Fushûs al-Hikam*. . . *op.cit.*, hal. 80.

<sup>120</sup> Muhammad Abd. Haq Ansari, *Loc.cit.*

<sup>121</sup>A.E. Affifi, *Op.cit.*, hal. 64.

Dzat Mutlak Tuhan yang belum mengalami individuasi<sup>122</sup>. Para Nabi, malaikat yang dekat dengan Tuhan sekalipun tidak mengetahuinya<sup>123</sup>. Bagi Ibn 'Arabi, istilah *Ahadiyyat* mengacu pada Kesatuan Mutlak atau murni yang melampaui seluruh perbedaan-perbedaan. Ibn 'Arabi dalam *Risâlat al- Ahadiyyat*, sebagaimana dikutip oleh Zainun Kamal, menyatakan:

Tidak ada sesuatu yang menguasaiNya kecuali Dia sendiri. . . Dia mengetahui diri-Nya dengan Diri-Nya sendiri. Selain Dia tidak dapat menguasai-Nya, tidak ada sesuatu pun yang melihat-Nya, apakah Rasul, Nabi, Wali atau Malaikat sekalipun yang dekat dengan-Nya, kecuali Dia sendiri. Nabi-Nya adalah Dia sendiri, Rasul-Nya adalah Dia sendiri, Firman-Nya adalah Dia, kata-kata-Nya adalah dia. Dia mengirimkan firman-firman-Nya sebagai wujud-Nya dengan diri-Nya sendiri, dari diri-Nya sendiri, untuk-Nya sendiri tanpa perantara atau sebab selain diri-Nya sendiri<sup>124</sup>.

*Katon tunggal kaping kalih* (nampak menyatu yang kedua). Fase ini dalam terminologi Ibn 'Arabi disebut *Hadhrat al-'Uqûl*, yang dapat dianalogikan dengan martabat *wahdat* dan *wahidiyyat*. Istilah *wahdat* ini mengacu pada kesatuan yang dikualifikasikan sebagai pemisahan yang ideal, atau gagasan, prototipe sesuatu yang memanifestasi di dunia. *Wahdat* terletak antara *Ahadiyyat* dengan *wahidiyyat*<sup>125</sup>. Pada martabat ini, Dzat tuhan sudah mengalami individuasi atau penurunan. Istilah *wahidiyyat* ini mengacu pada kesatuan yang mewujud dalam kegandaan sesuatu di dunia terluar tanpa melakukan pembagian dan penjarangan. Ketika mengingat *Ahadiyyat* sebagai *wahidiyyat*, hal ini merupakan Ke-Esa-an Batin di mana Nama-nama serta Sifat-sifat tuhan tersembunyi di dalam

---

<sup>122</sup>Istilah individuasi berasal dari bahasa Inggris, *individuation*. Secara filosofis, istilah ini diartikan "*the determination or contraction of a general nature to an individual mode of existence, development of the individual from the general*. C.L. Barnhart, ed., *The American College Dictionary*, (New York: Random House, 1961), cet. 5, hal. 619.

<sup>123</sup>P.J. Zoetmulder, *Op.cit.*, hal. 121.

<sup>124</sup>Zainun Kamal, "Ibn 'Arabi dan Faham Wahdat al-Wujud", *Refleksi*, vol I, No. I, 1998, hal. 49-50. Cf. Zoetmulder, *op.cit.*, hal. 121-122.

<sup>125</sup>Amatullah Armstrong, *Op.cit.*, hal. 252.

Dzat Tuhan. Sedangkan ketika mengingat *wahidiyyat* sebagai Ke-Esa-an, hal itu merupakan Ke-Esa-an Lahir di mana Dzat Tuhan merupakan kesadaran atas Nama-nama dan Sifat-sifat Tuhan<sup>126</sup>. Dari sini jelas hubungan antara *Ahadiyyat* dengan *wahidiyyat* yang nampak tidak terpisah.

*Kaping tri katon tan pisah* (yang ketiga nampak tidak terpisah). Pada fase kehadiran ini dapat dianalogikan dengan *Hadhrat al-Arwah*<sup>127</sup>, di mana secara ontologis hakikat alam ini (*makrokosmos/ jagad gedhe*) bersemayam dalam diri Manusia Sempurna (*al-Insân al-Kâmil/ mikrokosmos/ jagad cilik*). *Hadhrat al-Arwah* ini menghubungkan antara dua alam besar, yakni dua Alam lebih tinggi (Alam Dzat dan Alam ruh), dan dua alam yang lebih rendah (Alam Jasmani dan Alam Mitsal)<sup>128</sup>. Pada tahapan ini pula terdapat proses ontologis penentuan Diri Dzat Tuhan dalam bentuk ruh. Mengenai istilah *katon tan pisah*, menjelaskan bahwa pada kalimat tersebut terdapat hubungan spiritual antara Dzat Tuhan dengan *al-Insân al-Kâmil*, yang keduanya terlihat tidak terpisahkan satu sama lain. Mengapa?, karena di dalam *al-Insân al-Kâmil* terkumpul seluruh hakikat *wujud* yang menyerupai seluruh sifat serta nama-nama Tuhan<sup>129</sup>. Lebih lanjut, *katon tan pisah* ini seperti hubungan antara al-Qur'an dengan al-Furqan, yang menjelaskan bahwa al-Qur'an sebagai *al-Jam'* yang meliputi keseluruhan tanpa adanya perbedaan antara hamba dengan Tuhan, ketika hamba dalam keadaan *al-fana*, sedangkan al-Furqan di mana di dalamnya terjadi perbedaan<sup>130</sup>.

*Ping pat metu katon yekti* (keempat keluar sungguh kelihatan). Pada tahapan kehadiran yang keempat ini dapat dianalogikan dengan *Hadhrat al-Mitsâl*<sup>131</sup>. Pada tahapan ini terjadi penegasan atas keadaan simbolis atas Dzat Tuhan. Kata *al-Mitsâl* merujuk pada suatu keadaan antara Alam ghaib

---

<sup>126</sup>*Ibid.*, hal. 255.

<sup>127</sup> Ibn 'Arabi, *Loc.cit.*

<sup>128</sup> Amatullah Armstrong, *Op.cit.*, hal. 59.

<sup>129</sup> Ibn 'Arabi, *Op.cit.* hal. 82

<sup>130</sup>*Ibid.*

<sup>131</sup>*Ibid.*, hal. 80.

dengan Alam Nyata. Dalam *al-Mitsâl* manusia dianugerahi ungkapan yang paling bersih tentang rahasia Sang Nyata, dengan ungkapan Dia yang Bukan Dia (*huwa lâ huwa*)<sup>132</sup>.

*Kaping limanireki, katon metokaken iku* (yang kelima, kelihatan mengeluarkan). Tahapan ini dianalogikan dengan *Hadhrat al-Hissi*, yang disebut juga Alam Jasmani berupa tahapan persaaan dan pengalaman pikiran<sup>133</sup>. Pada tahapan ini pula ada penegasan keadaan jasadi/ fisik yang berasal dari Dzat Tuhan, sehingga ungkapan yang digunakan pada kehadiran Tuhan mengeluarkan Diri-Nya secara fisik, atau *katon metokaken iku* sebagai lambang yang relatif mendekati tepat dalam mengungkapkan kehadiran Tuhan.

Sekiranya *sahing tekad kang premati* yang tertuang dalam Naskah E ini sama dengan *al-Hadhrat al-Khams* – nya Ibn ‘Arabi, maka perlu diperhatikan ungkapan penutup berikut: *Lah padha dèn budiya/ Sakabèhé para murid / Aja pegat nggonira musawaratan. Yen darbe panemu sira, semantakna mring sesami*<sup>134</sup>. Ungkapan ini sejalan dengan penegasan Armstrong yang mengatakan bahwa seorang *sâlik* (pejalan spritual) dalam melakukan perjalanan ruhani melalui Lima Kehadiran ini, dia turun (*tanazzul*) dari non-manifestasi batin dengan ma’rifatullah menuju manifestasi lahir alam, dan *mi’raj*-nya adalah naik kembali (*taraqqi*) melalui Lima Kehadiran ini<sup>135</sup>.

Apabila *sahing tekad kang premati* itu dimaksudkan sebagai doktrin untuk menjelaskan tentang *al-Hadhrat al-Khams*, maka rasanya doktrin tersebut tidak sempurna. Sebab, selain tidak ada penjelasan pendukung lain, selain susunannya yang “berdekatan” dengan *nungkat gaib*, barangkali penyusun Naskah E ini mengalami kesulitan untuk menuangkan penjelasan *sahing tekad* secara lebih lengkap, apalagi mentransfernya

---

<sup>132</sup>Amatullah Armstrong, *Op.cit.*, hal. 147

<sup>133</sup>*Ibid.*, hal. 59.

<sup>134</sup>Lihat pada B.4 - 5. Naskah E. Artinya, “nah, silahkan direnungkan/ Wahai semua para siswa/ Jangan pernah berhenti berdiskusi// Jika kalian memiliki pendapat/ Sampaikanlah kepada sesama kalian.

<sup>135</sup>“Man travels through these Five Presence as he descends from inward non-manifestation within the world, and his Journey of Return (*mi’raj*) is an ascent back through the Five Presences”. Amatullah Armstrong, *Op.cit.*, hal. 56

dengan istilah Jawa. Maka, dengan ungkapan yang sederhana, penyusun Naskah E setelah menyampaikan doktrin tersebut, selanjutnya menyerahkan pemahaman sepenuhnya kepada orang-orang yang mempelajarinya, sebagaimana termaktub pada penutup *pada* B. 4 – 5.

Secara spekulatif, mungkin saja konsep *sahing tekad kang premati* tersebut merupakan pengaruh dari ajaran Ibn ‘Arabi. Karena Naskah E ini diperkirakan muncul pada sekitar abad ke 17, sedangkan Ibn ‘Arabi hidup pada abad 13 -14 M, di mana pada masa itu di dunia Islam berkembang pemikiran tasawuf falsafi. Barangkali pengaruh pemikiran Ibn ‘Arabi masuk ke wilayah Jawa dibawa oleh para Sufi dari Sumatera, seperti Hamzah Fansuri<sup>136</sup>. Namun, sejauh mana Hamzah Fansuri memberi pengaruh kepada ilmuwan Jawa, tidak ada yang menjelaskan secara lengkap.

Adapun ajaran *Asma Pipitu*, merupakan istilah baku yang terdapat dalam naskah E ini, yang berarti simbol atau lambang tujuh, karena dalam penjelasannya menguraikan tentang tujuh tingkatan ontologis hubungan Tuhan dan Manusia Sempurna (*al-Insân al-Kâmil*). Nampaknya, ajaran ini mirip dengan *martabat tujuh*<sup>137</sup> yang dikemukakan para ulama tasawuf di nusantara. Sebagaimana dijelaskan melalui *pada* B.5 – B. 6 :

*Yèn darbé panemu sira / Semantakna mring sesami / Lah ta manèh kawruhana / Asma pipitu puniki / Allah ingkang rumiyin/ Ping ro wujud mokal itu / Wujud ilapi trinya / Kaping paté roh ilapi/ Kaping lima lah iya akyan sabita*<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup>Hamzah Fansuri adalah seorang ulama Aceh yang mengembangkan ajaran Wujudiyyah, yang pernah menjelajahi kawasan dunia Islam. Selain untuk berdagang, pengembaraannya itu dimanfaatkan pula untuk menimba ilmu pada berbagai ulama tasawuf terkemuka. Tempat-tempat yang pernah dikunjunginya terbentang sejak dari Mekkah, Madinah, Baghdad, Thailand (Shahrnawi), Malaya dan Jawa (Kudus). Sebagaimana diungkapkan dalam syairnya : *Hamzah Fansuri di dalam Makkah / Mencari Tuhan di bait al-Ka'bah/ Di Barus ke Kudus terlalu payah/ Akhirnya dapat di dalam rumah*. Lihat : M. Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi Syaikh Hamzah Fansuri* (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004), hal.73.

<sup>137</sup>Lihat: Moh Hari Soewarno, *Syekh Siti Jenar* (tp: PT. Antar Surya Jaya, tt), hal. 71.

<sup>138</sup> Artinya: Jika engkau memiliki pendapat/ Sampaikanlah kepada

*Kaping nem akyan kajiyah / Kaping pitune winarni / Pan Allah lawan Mukhamad / Iku dèn budiya sami / Matur kang para murid / Pukulun saèstunipun / Kajarwanana pisan / Kantenanipun nampèni / mBoten béda dadining pambudinira*<sup>139</sup>

*Asma Pipitu* ini terdiri atas tujuh tingkatan ontologis dalam menjelaskan konsep emanasi (*al-faidh*) penciptaan alam semesta. Tingkat *pertama* adalah Allah yang dipahami sebagai nama Sejati. Tidak ada penjelasan yang lebih luas selain dari Allah sebagai Nama Sejati. *Allah pan jatining aran*, dapat dipahami bahwa tidak ada nama di alam semesta ini yang Sejati selain nama Allah. Semua nama-nama, baik nama Allah sendiri sebagaimana tersebut dalam *al-asmâ al-husnâ*, maupun nama-nama makhluk-Nya adalah nama yang tidak sejati. Nama Allah adalah benar-benar nama yang hanya Allah sendiri yang pantas menyandangnya. Tentang lafal Allah sebagai nama Tuhan, Ibn ‘Arabi menguraikan lebih jelas lagi.

Lafal Allah menunjuk pada dua hal: *pertama*, *Wajah Allah* yang diarahkan kepada makhluk-makhluk-Nya. *Kedua*, *Wajah Dzat Allah* yang tidak bisa dikenal, Yang Abadi tertolak dari makhluk. Allah merupakan Nama Yang Meliputi (*al-ism al-Jam’*) yang mewadahi setiap Nama Tuhan. Nama Allah itu sendiri berarti Allah sebagaimana Dia dalam Diri-Nya. Nama Tertinggi Allah adalah nama Allah yang paling Agung (*al-ism al-a’dzam*)<sup>140</sup>. Ibn ‘Arabi biasanya menyebut nama Allah sebagai “nama khusus” (*ism ‘alam*), dan menolak anggapan bahwa Ia berasal dari akar kata *i-l-h*, yang darinya kata *ilâh*, “tuhan”, dan *ulûhah*, “ketuhanan” berasal. Allah adalah nama “yang meliputi segala nama”. Hal itu mengandung arti bahwa Ia melingkupi arti seluruh nama dan sifat Tuhan. Karenanya, sebagaimana telah

---

sesamamu/ Dan lagi ketahuilah/ Asma yang tujuh ini / Allah yang pertama / Kedua wujud mokal/ Wujud ilapi yang ketiga/ Yang keempat roh ilapi/ Kelima akyan sabitah.

<sup>139</sup>Artinya: Keenam akyan kajiyah/ Yang ketujuh dikatakan sebagai / Allah dan Muhammad/ Hendaknya dipahami semuanya / Para siswa pun bertanya/ Gusti, mohon sebaiknya / Dijabarkan sekalian / Dalam penerimaan kami pun / Tidak berbeda menjadi pemikiranmu.

<sup>140</sup> Amatullah Armstrong, *Op.cit.*, hal. 15.



diketahui, “Kehadiran Tuhan”, yang hakikatnya menunjuk pada nama Allah, melibatkan esensi, sifat-sifat, dan perbuatan-perbuatan<sup>141</sup>.

Apabila maksud dan pengertian kalimat *Allah pan jatining aran* pada naskah E, sebagaimana penjelasan para tokoh tasawuf falsafi, maka ini menunjukkan bahwa kalimat tersebut merupakan lambang martabat yang paling sempurna dari sisi *Asma Allah* serta *Zat Allah* sebagaimana Dia. Di alam semesta ini tidak ada *Asma* dan *Wujud* kecuali Allah.

*Asma* yang *kedua* adalah *wujud makal* (*wujûd al-Mahall*), yang dijelaskan sebagai Pangeran Yang Sejati. *Mahall* sendiri dalam terminologi sufi dipahami sebagai tempat (*locus*) manifestasi, di mana Wujud Allah menyingkapkan diri-Nya sendiri di dalam hati setiap manusia. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Amatullah Armstrong, bahwa “*each human heart is a mahall in which the Being of Allah discloses Itself*”<sup>142</sup>. Tetapi, *Mahall* atau *wujud makal* dalam bahasa *Serat Siti Jenar* diartikan sebagai *Pangeran Kang Sejati*.

Zoetmulder menjelaskan<sup>143</sup>, bahwa *wujud makal* merupakan Dzat langgeng, hakekat segala hakekat, atau hakekat ke-Allah-an yang belum mengalami individualisasi. Sebagai *Pangeran Kang Sejati*, tidak ada seorang pun yang mengetahuinya dan merasakan-Nya, karena memang sifat-sifat dan nama-nama pun belum ada. Para Nabi, malaikat dan para wali pun tidak dapat mengetahui *wujud makal* tersebut. Sebagaimana diungkapkan dalam tembang *Dhandhanggula* berikut<sup>144</sup>:

*Angendika Sèh kang luwih ngarip / Ta ndarbèni ana ning Hyang Sukma / Martabat pitu anané/ Kang sawiji la takyun / Tegesipun martabat sepi / Maklumat durung ana / Aib jenengipun / Ing aran dat mutelak / Kunhi ning Hyang tan anemu wong sawiji / Nabi wali tan ana*<sup>145</sup>.

---

<sup>141</sup>William C. Chittick, *Op.cit.*, hal. 194-195.

<sup>142</sup> Amatullah Armstrong, *Op.cit.*, hal. 132.

<sup>143</sup>Lihat: P.J. Zoetmulder, *Op.cit.*, hal. 116.

<sup>144</sup>*Ibid.*

<sup>145</sup> Artinya: Berkata Syekh yang lebih arif / Yang dimiliki oleh Hyang Sukma / Tujuh Martabat adanya / Yang pertama martabat *la ta'yun* (belum dikenal) / Artinya martabat yang tersembunyi / Karena diketahui belum ada “ide-ide” /



*Malaikat kang mukarab sami / Tan amanggih ing kunhi tangala  
/ Tan ana weruh anané/ Tan wonten rasanipun / Sipat Asma pun  
during lair / Benah pan during ana / Anging dhèwèkipun / Ing aran  
wujud makal / Dat semat ayin ayum ananésepi / Sapa wruha ing  
kana<sup>146</sup>.*

Dari penjelasan ini diperoleh keterangan bahwa *wujud makal* bukanlah hati manusia, di mana Tuhan menyingkapkan diri-Nya, tetapi merupakan Dzat Tuhan sendiri yang belum dikenal dan belum terdeskripsikan oleh sesuatu apapun juga.

Sementara itu, *Wirid Hidayat Jati* menjelaskan wujud makal secara lebih luas dibanding Naskah E ini. *Wujud makal* diposisikan pada posisi tertinggi yang disamakan dengan istilah *lâ ta'ayyun* atau alam *ahadiyyah*<sup>147</sup>. *Wujud makal* sebagai martabat pertama menjelaskan bahwa Dzat Allah dalam kondisi kosong atau sepi yang belum tersimbolkan dan tidak bisa dikenal oleh siapa pun kecuali Dzat Allah sendiri<sup>148</sup>.

Zoetmulder mengutip dari *Serat Centini II*, menyebutkan bahwa *wujud makal* dalam literatur Jawa dijelaskan lebih luas lagi, bukan sebagai tahapan ontologis, tapi merupakan ahwal penyatuan hamba dengan Tuhan. *Wujud makal* merupakan suatu keadaan hamba mencapai *ittihad*. Penyatuan dalam *Serat Centini* dipahami sebagai bertemunya *Zat, Sifat, Asma* dan *Afal Tuhan* dengan wujud, pengetahuan, cahaya dan kesaksian hamba. Dengan kata lain, *wujud makal* dipahami sebagai keadaan *ittihad*. Pada saat mencapai keadaan *wujud makal* ini, kondisi ruhani seorang hamba dengan Tuhan tidak dapat dibedakan. Secara khusus definisi *makal* dipahami sebagai rahasia kedwitunggalan, bukan tunggal dan bukan terpisah,

---

Namanya dirahasiakan / Yang disebut Dzat Mutlak / Hakekat ketuhanan tidak seorang pun dapat meraihnya / Para Nabi dan wali pun tidak.

<sup>146</sup>Artinya: Para Malaikat yang berdiri dekat Allah / Tidak dapat meraihi hakekat yang Mahaluhur / Tidak seorang pun mengetahui / Belum ada rasa-Nya / Sifat-sifat dan nama-nama belum ada / Bangunannya pun belum ada / Akan tetapi Dia-Nya / Dalam nama-Nya ialah wujud makal / Dzat yang langgeng, hakekat segala hakekat, Adanya ialah kekosongan / Siapakah gerangan yang mengetahui itu.

<sup>147</sup>Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1999), cet. Ke-4, hal. 216.

<sup>148</sup>*Ibid.* Lihat juga, Zoetmulder, *Op.cit.*, hal. 115-135.

bukan dua dan bukan tunggal, tidak sukar dan tidak mudah. Kedwitunggalan itu Ada-Nya Tuhan ialah wujud kita<sup>149</sup>.

Penjelasan *mahall* dalam *Serat Centini* tersebut serupa dengan keterangan Armstrong. Ia menjelaskan bahwa *mahall* merupakan lokus atau tempat kediaman atau tempat perwujudan. Lebih lanjut dijelaskan bahwa setiap hati manusia merupakan sebuah *mahall* di mana Wujud Allah menyingkapkan diri-Nya sendiri.

*Mahall*: Locus or dwelling place or place of manifestation. Each human heart is a *mahall* in which the Being of Allah disclose Itself. The radiance of His Self-disclosure depends upon the purity of the heart in the way that water takes on the colour of the cup. His Self disclosures pertain to the "unseen" world (*ghayb*) and to the "visible" world (*shahada*), both of which are perceived by the heart. The indicates the vastness and the tremendous capacity (*wus*) of the human heart<sup>150</sup>.

Adapun mengenai penjelasan *wujud makal* sebagai "pangeran kang sejati", tidak lain adalah wujud Allah sendiri tanpa ada wujud lain selain Allah. Dengan mengacu pada penjelasan tentang istilah *mahall* yang terdapat pada kata *wujud makal*, maka dapat dipahami bahwa wujud tersebut memanifestasi di dalam hati manusia. Pengalaman tersebut dapat dirasakan ketika manusia mengalami peristiwa "menyatu dengan Tuhan" (*ittihad*). Oleh karena itu, tidaklah salah ketika Siti Jenar mengatakan bahwa dirinya sebagai Prabu Satmata, Ingsun Pangeran Sejati. Barangkali ungkapan tersebut terucap ketika ia tengah mengalami *ittihad*, bersatu dengan Tuhan.

*Asma ketiga* adalah *wujud ilapi* (*wujûd al-idhâfi*) atau wujud yang disandarkan. Pada naskah E ini dijelaskan bahwa

---

<sup>149</sup>*Ibid.* hal. 159-160.

<sup>150</sup> Amatullah Armstrong, *Op.cit.*, hal. 132 – 133. Artinya: *Mahall*: Lokus tempat tinggal atau tempat perwujudan. Setiap hati manusia merupakan sebuah mahall di mana Wujud Allah mengungkapkan diri-Nya. Cahaya atas Penyingkapan Diri-Nya tergantung kepada kesucian hati manusia bagai air menerima warna gelas. Penyingkapan Diri Allah menyinggung pada dunia gaib dan dunia lahir (*syahada*), yang mana kedua dunia tersebut dirasakan oleh hati manusia. Hal ini menunjukkan keluasan dan keluarbiasaan kapasitas hati manusia.

yang dimaksud dengan *wujud ilapi* adalah sejatinya bentuk wujud (*jatining warna rupa*) atau manifestasi Tuhan dalam bentuk dan sifat dari 'ayn Tuhan. Dalam tradisi tasawuf falsafi, *wujud ilapi* yang juga disebut *wujûd al-dzâhir*, yang merupakan pengejawantahan Tuhan dengan bentuk dan sifat dari *a'yân*<sup>151</sup>. Pada tasawuf Syamsuddin Sumatrani, istilah ini sebagai martabat kedua dalam ajaran martabat tujuhnya<sup>152</sup>. Zoetmulder menjelaskan bahwa *wujud ilapi* merupakan wujud Tuhan, di mana Hyang Suksma Sejati menguasai segalanya melihat bayangan-Nya sendiri. Bayangan itu menunjukkan keberadaannya yang nisbi, yang merupakan sifat luhur dan tidak dapat dipisahkan dari Dzat Tuhan<sup>153</sup>. Ia pun menjelaskan hubungan antara *wujud mutlak*, *wujud ilapi* dan *akyân sabitah* sebagai berikut:

*Kadi ta upamanipun / dalang wayang lawan kelir / dalangé pan wujud mutlak/ wayangé wujud ilapi / keliré akyan sabitah / karoné nyata ing kelir.*

*Marmané masuk ing riku / mapan wus katrapan kelir / dalangé anuksmèng wayang / wayangé anuksmèng kelir / keliré ngucap priangga / pan ingsun wujud birahi.*<sup>154</sup>

Artinya: Ini dapat diumpamakan / dalang wayang dengan kelir<sup>155</sup> / dalang itu *wujud mutlak* / wayangnya merupakan *wujud ilapi* / sedangkan kelirnya itu *akyân sabitah* / Keduanya nampak di kelir.

Mereka masuk di situ / karena kelir menampung mereka / dalang memasuki wayang / wayang memasuki kelir/ kelirnya berseru / wujudku ialah cinta.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa *wujud ilapi* merupakan pancaran dari Allah berupa warna atau rupa yang

---

<sup>151</sup>Khan Sahib Khaja Khan, *Tasawuf: Apa dan Bagaimana*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), cet. Ke-2, hal. 238.

<sup>152</sup>Lihat: Abdul Aziz Dahlan, *Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (Jakarta: Disertasi Doktor IAIN Syarif Hidayatullah, 1992), hal. 80.

<sup>153</sup>Zoetmulder, *Op.cit.*, hal. 172-173. Cf.: Amatullah Armstrong, *Op.cit.*, hal. 261.

<sup>154</sup>*Ibid.*, hal. 193 – 194.

<sup>155</sup>*Kelir* = Lembaran kain putih yang dibentang di depan Dalang sebagai background bermain wayang, agar bayangan wayang di sebaliknya nampak hidup.

pasif; laksana wayang, *wujud ilapi* sangat tergantung pada dalang sebagai *wujud mutlak*. Di sini *wujud ilapi* memanifestasikan diri-Nya menjadi aktual dalam berbagai citra indra, yang dalam naskah E ini disebut *sejatine warna rupa*. Dalam *Serat Wirid Hidayat Jati*, martabat ketiga adalah *Martabat Wahidiyah* yang mengandung makna kejamakan, yang juga merupakan ta'ayyun kedua di mana setiap bagian telah nampak terpisah-pisah secara jelas. Dzat, Sifat, Asma dan segala perwujudannya telah pasti dalam ilmu Tuhan.<sup>156</sup>

*Asma keempat* adalah *ruh ilapi* (*rûh al-Idhâfi*) atau ruh yang disandarkan. *Ruh ilapi* dijelaskan sebagai sejatinya hidup kita (*sejatiné urip kita*). Pada martabat ini, Allah meniupkan ruh-Nya kepada manusia, meski dalam hal ini ada ketidakjelasan status atas wujud Tuhan dan manusia. Namun, ruh tersebut tetap disandarkan pada Allah<sup>157</sup>. Istilah *ruh ilapi* dikutip oleh Zoetmulder sebagai berikut<sup>158</sup>:

*Sunat gelar ing Hyang Agung / Gentining sukma punika /  
ingkang angambil kagungan/ lan kang aran Sukma jati / jatiné pan  
iya ika / iya iku iya iki.*

*Yèku kang duwèni wujud / daim makripat lan tokid / iku  
kaéloké ing Hyang / duk andadèkken nyawèki / nyawa roh ilapi ika  
/ Hyang Suksma suka ningali.*

*Mring sipaté déwé iku / mangkana dèn busanani / Busana catur  
prakara / Hyang suksma angandika ris / iya ingsun iya sira / ya sira  
ya ingsun pasti.*

Sunat itu pemekaran (diri) Hyang Agung / Menjadi wakil Hyang Sukma / yang mengemban keagungan-Nya / dan yang disebut Sukma Sejati / Ialah yang nun di sana / maupun di situ dan di sini.

Yaitu yang memiliki wujud/ daim makrifat dan tauhid/ Itulah keindahan Tuhan / ketika menciptakan nyawa ini / nyawa roh ilapi itu/ maka Hyang Suksma gembira memandang.

Pada sifat-sifatNya sendiri / Saat itu juga Ia mengenakan busana / yang terdiri atas empat unsur / Kemudian Hyang

---

<sup>156</sup>Simuh, *Sufisme Jawa*. . . *Op.cit.*, hal. 216.

<sup>157</sup>Amatullah Armstrong, *Op.cit.*, hal. 199.

<sup>158</sup>Zoetmulder, *Op.cit.*, hal. 194-195.

Suksma berkata dengan bijak / Sesungguhnya, Aku dan Engkau sama / Engkau dan Aku sama.

Berdasarkan penjelasan Zoetmulder ini dapat dipahami, bahwa maksud *ruh ilapi* adalah sebagai *sejatine urip kita*, yakni suatu kehidupan yang meliputi empat unsur: tanah, air, udara dan api. Apakah empat unsur itu sudah merupakan materi yang dapat ditangkap oleh pancaindera, atau masih berupa “potensi tersembunyi”, tidak ada penjelasan yang lebih lengkap. Sementara itu, menurut Armstrong, *Ruh al-Idhâfi* adalah Ruh Terhubung (*the Attributed Spirit*), yakni Allah meniupkan Ruh-Nya kepada manusia. Dalam hal ini terdapat status yang tidak jelas antara ruh Tuhan dan ruh manusia, yang selanjutnya disebut *al-Rûh al-Idhâfi*, yang dihubungkan kepada Allah<sup>159</sup>.

Jadi, *ruh ilapi* merupakan ruh Tuhan yang mewujudkan pada seluruh makhlukNya, di mana pada tahapan ini Tuhan memancarkan ruh-Nya kepada seluruh makhluk. Dengan kata lain, seluruh makhluk Tuhan tidak lain adalah Roh Tuhan itu sendiri yang “dipinjamkan” kepada makhlukNya.

*Asma kelima* adalah *akyan sabitah* (*a'yân al-tsâbitah*). Asma ini dijelaskan secara singkat sebagai “sesungguhnya ada sungguh” (*sajatining ana yekti*) atau *the immutable entity* (entitas permanen)<sup>160</sup>, atau gagasan-gagasan tentang sesuatu yang ada di dalam pikiran Tuhan, sebelum sesuatu mewujudkan di dunia, yaitu *prototype ideal*<sup>161</sup>.

Dalam teori ontologi Ibn 'Arabi, *a'yân al-tsâbitah* mempunyai kedudukan yang sangat penting, bahkan menurut Kautsar Azhari Noer, Ibn 'Arabi merupakan satu-satunya filosof yang pertama kali menggunakan istilah tersebut<sup>162</sup>. Menurut Ibn 'Arabi, “makhluk ini tidaklah dijadikan dari tiada yang tidak mungkin nyata, akan tetapi tetap nyata dalam zat yang tetap, seperti yang kami katakan di awal kitab ini, ‘segala puji

---

<sup>159</sup> Amatullah Armstrong, *Loc.cit.*

<sup>160</sup> *Ibid.*, hal. 29.

<sup>161</sup> Dr. Muhamad Abd. Haq Anshari, *Op.cit.*, hal. 360.

<sup>162</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabi : Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), cet. I, hal. 118. Lihat: A.E. Affifi, *Op.cit.*, hal. 75.

bagi Allah yang telah menciptakan segala sesuatu dari tiada ('*an adamin*'). '*An 'adamin* berarti dari ketiadaan zatnya yang artinya jika tidak zat bagiNya, maka zat ini adalah dari yang nyata dalam hakikat"<sup>163</sup>. Dengan demikian, proses penciptaan tidaklah berarti sesuatu diciptakan dari tidak ada (*creatio ex-nihilo*), melainkan berasal dari sesuatu yang "ada", yang merupakan suatu potensial, yang menjadi inti dari segala yang ada. Inilah yang dalam tasawuf-falsafi disebut dengan *al-a'yân al-tsâbitat*<sup>164</sup>.

Berdasarkan gambaran di atas, semakin nampak jelas bahwa *a'yân tsâbitat* bukanlah suatu "ketiadaan", melainkan merupakan kemungkinan-kemungkinan murni, di mana Tuhan mewujudkan Diri-Nya pada Diri-Nya sendiri. Menurut Burckhardt, keseluruhan tersebut dinyatakan secara tersirat yang tersebar di alam semesta<sup>165</sup>. Ini pulalah yang menjadi *mazhâhir* (penampakan bagi Diri-Nya). Sebagaimana dikatakan Ibn 'Arabi:

Menurut kami, *al-a'yân al-tsâbitat* tersusun secara kronologis dalamognisi, yaitu dari ketiadaan tersusun *al-Haqq* secara nyata dalam hakikat tersebut. Dia (*al-a'yân al-tsâbitat*) itu mempunyai *mazhâhir* yang sebagian mengetahui yang lainnya tatkala muncul *al-Haqq* dalam *mazhâhir*<sup>166</sup>.

Kemungkinan-kemungkinan murni sebelum penciptan, "hidup" abadi dalam pengetahuan Tuhan. Ia merupakan ide-ide Tuhan, sekaligus menjadi obyek perintah Tuhan, yang mengandung kemampuan untuk berubah dari bentuk bathin ke bentuk zhahir. Hal yang demikian ini pulalah yang disebut *al-a'yân al-tsâbitat*. Bentuk dasar yang pasti atau kenyataan yang terpendam, bila dimanifestasikan atau diciptakan, disebut obyek lahiriah atau makhluk ciptaan.

Dengan demikian, ide penciptaan merupakan ide yang ada dalam Diri Tuhan. Ide penciptaan bukanlah karena di luar Diri-Nya, namun oleh Diri-Nya sendiri. Jadi, apabila

---

<sup>163</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Futuhât, Op. cit.*, jilid II, hal. 310.

<sup>164</sup> Lihat: Ahmad Daudy, *Op.cit.*, hal. 118.

<sup>165</sup> Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufism*, trans. D.M. Matheson (Wellingborough, Northamptonshire : Crusible, 1990), hal. 74.

<sup>166</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Futuhât, Op. cit.*, jilid IV, hal. 211.

Tuhan menghendaki untuk membawa dunia kepada eksistensi, Dia melihat pada ide dari ide-ide-Nya dengan penglihatan kesempurnaan-Nya<sup>167</sup>.

*Asma keenam* adalah *akyan karijiyah* (*a'yân khârijiyah*). Martabat ini dijelaskan sebagai "bagaikan bayangan yang pasti" (*lire wayangan kang pasti*). *Akyan karijiyah* itu merupakan realitas yang sudah keluar membentuk benda-benda alam yang beraneka ragam<sup>168</sup>. Menurut Zoetmulder, *Akyan karijiyah* adalah selaras dengan apa yang terdapat pada Tuhan; bentuknya sama dengan yang ada pada Tuhan, bagaikan gaung dengan suara: Tunggal tapi bukan Tunggal<sup>169</sup>. Meski sebagai bayangan Tuhan, *a'yân khârijiyah* bukanlah Tuhan, tetapi mirip Tuhan.

Adapun *asma ketujuh* adalah Allah Muhammad, yakni Allah dalam wujud yang sejati, di mana di dalamnya bersemayam Dzat Allah. Allah Muhammad adalah dua yang menjadi satu, artinya eksistensi Allah termanifestasi dalam diri Muhammad. Istilah Allah Muhammad atau Allah dalam wujud badan kasar hanya digunakan dalam *Serat Siti Jenar*. Sementara dalam pengertian sufi lainnya, dua oknum yang menjadi satu tersebut dinamakan *al-Insân al-Kâmil* atau *universal prototype* atau *universal human being*.

Selanjutnya melalui pada B.7 Naskah E dijelaskan lebih rinci lagi :

*Njeng Sunan Giri ngandika / Mungguh artining kang yekti / Allah pan jatining aran / Liring wujud mokal neggih / Pangéran kang sajati / Liring wujud ilapi iku / Jatining warna rupa / dening aran roh ilapi / yaiku sajatiné urip kita*<sup>170</sup>.

*Déné ta akyan sabitah / Sajatining aran yekti / Mungguh akyan karijiyah / Liré wayangan kang pasti / Allah Muhammad liring / Ya Allah Rasulullahu / Ing bédaning panunggal / Allah sarira sayekti / Ing tegesé salira punika rahsa*<sup>171</sup>

<sup>167</sup>R.A. Nicolson, *Studies in Islamic Mysticism*, (Cambridge: The University Press 1967), hal. 122.

<sup>168</sup>Cf. M. Afif Anshori, *Op.cit.*

<sup>169</sup>Zoetmulder, *Op.cit.*, hal. 124.

<sup>170</sup>Artinya: Kanjeng Sunan Giri berkata / Adapun arti yang sesungguhnya / Allah itu sebenar-benarnya Asma / Adapun wujud mokal, yaitu / Pangeran yang Sejati / Adapun wujud ilapi itu / Sejatinya bentuk wujud / Sedangkan yang disebut roh ilapi / Adalah sejatinya hidup kita.

<sup>171</sup>Artinya: Sedangkan akyan sabitah itu / Sebenarnya merupakan

*Iya sanjroné kang rahsa / Iku mapan datullahi / Datullah dat  
Rasulullah / Karo pan dadi sawiji / Artiné kang sajati / Kang apurba  
langgeng ing sun / Purba jati wasésa / Sajatining nungkat gaib /  
Dèn pracaya tan liyan yekti punika*<sup>172</sup>.

Menjelajahi konsepsi pemikiran penganut tasawuf-falsafi tentang penciptaan, tidak dapat dilepaskan dari keterkaitannya dengan teori Nur Muhammad atau Haqiqat Muhammad. Sebab, dalam tradisi kaum sufi, Nur Muhammad dipandang sebagai pokok pangkal kejadian alam semesta<sup>173</sup>. Menurut Ibn 'Arabi, sebagaimana diuraikan dalam *al-Futuhat al-Makiyyat*, Nur Muhammad atau Haqiqat Muhammad merupakan realisasi dari *tajalli* Tuhan. Haqiqat Muhammad, yang juga disebut *Sayyid al-'alam*, merupakan awal dari segala yang nyata di dalam<sup>174</sup>.

Yang dimaksud dengan Haqiqat Muhammad dalam teori penciptaan Ibn 'Arabi ini, bukanlah pribadi Muhammad Ibn 'Abdullah atau Muhammad sebagai pribadi yang historis, melainkan hakikatnya atau cahayanya yang pertama menerima pancaran dari nur Ilahi, melalui proses *faidh* atau emanasi yang kemudian terus menerus memancar, kemudian merupakan kenyataan pertama dalam *uluhiyah*<sup>175</sup>. Selanjutnya, daripadanya terjadi alam semesta dalam tiap tingkatan, seperti *alam jabarut*, *alam malakut*, *alam mitsal*, *alam ajsam* dan *alam arwah*<sup>176</sup>.

Dengan kata lain, Nur Muhammad merupakan perantara antara Dzat Yang Mutlak dengan “dunia” (kosmos). Gagasan

---

eksistensi yang sesungguhnya / Adapun akyan karijiyah / Bagaikan bayangan yang pasti / Allah Muhammad maksudnya / Ya Allah ya Rasulullah / Dalam perbedaannya satu / Allah itu sendiri nyata / Maksud dari kedirian Allah itu rahsa.

<sup>172</sup>Artinya: Yang berada di dalam rasa / Bersemayam Dzat Allah / Dzat Allah dan Dzat Rasulullah / Dua yang menjadi satu / Arti yang sebenarnya / Yang pertama Abadi Diriku / Sang Maha Kuasa / Sesungguhnya Nungkat Gaib / Dipercaya sebagai satu-satunya kebenaran.

<sup>173</sup>Uraian selengkapnya mengenai hal ini, lihat: H. Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo: Ramadhani, 1983), hal.179-192.

<sup>174</sup>Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat*, *Op.cit.*, hal. 119.

<sup>175</sup>Ibrahim Madkur, *Al-Mu'jam al-Falâsifat*, (Kairo: al-Amirah, 1979), hal. 215.

<sup>176</sup>Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1979), hal. 147.



ini paralel dengan uraian T. Izutsu, ketika mengomentari pandangan Ibn 'Arabi. Dikatakan:

Secara ontologis, Muhammad sebagai suatu kosmik yang muncul bersamaan dengan keabadian, atau mewakili bentuk pola dasar permanen; yakni pangkat “yang nyata maupun tidak nyata”. Juga sebagai taraf perantara (*barzakh*) antara kemutlakan Yang Mutlak dengan dunia, yang merupakan bentuk kelahiran manifestasi Diri Yang Absolut<sup>177</sup>.

Selain itu, Hamzah Fansuri mengutip hadis Nabi mengatakan bahwa, “pertama kali yang diciptakan Allah adalah Ruh, Nur, Akal dan Qalam”<sup>178</sup>, sehingga muncullah *ma'lumat* (hal-hal yang diketahui, ide-ide). Begitu pula disebutkan, “Jika tiada Cahaya Muhammad itu tiada akan jadi semesta alam”<sup>179</sup>. Sebaliknya, Nur Muhammad dijadikan dari Dzat Allah dan jika seandainya tidak ada Cahaya Muhammad, alam semesta tidak akan ada<sup>180</sup>.

Jadi, dapat dikatakan, bahwa Nur Muhammad atau Haqiqat Muhammad yang oleh Hamzah disebut juga *Ruh Idhafi*, *'Aqal al-Kulli*, *Qalam al-a'la*, dan lainnya, merupakan *a'yân tsâbitat*, atau model pertama dari dunia empiris, realitas terpendam, yang dari padanya alam semesta terwujud<sup>181</sup>.

Berdasarkan deskripsi tentang *nungkat Gaib*, *Sahing Tekad kang Premati* dan *Asma Pipitu* tadi menjelaskan tentang hubungan Tuhan dengan alam semesta, termasuk penciptaan

---

<sup>177</sup>Ontologically, Muhammad as a cosmic being who existed from corresponds to, or represents, the level of the permanent archetypes; that is, the level of Being “which is neither nor non-existent”; the intermediary stage (*barzakh*) between the absolute Absolute and the world which is the outer self-manifestation of the Absolute. Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concept*, (Tokyo: Iwanami Shoten Publisher, 1983). hal 236

<sup>178</sup>Teks hadits tersebut adalah:

اول ما خلق الله القلم (رواه ابوداود ) اول ما خلق الله العقل (رواه الطبراني) اول ما خلق الله روح نبيك محمد يا جابر.

Lihat: M. Afif Anshori, *Op.cit.*, hal. 137.

<sup>179</sup> Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, ( Kuala Lumpur : University of Malaya Press, 1970), hal. 257.

<sup>180</sup> *Ibid*

<sup>181</sup>Cf.: Abd al-Karim al-Jily, *Al-Insân al-Kâmil*, jilid II, (Mesir: t. tp.), hal. 29.

manusia. Dengan kata lain, secara ontologis, melalui doktrin *nungkat Gaib, Sahing Tekad kang Premati* dan *Asma Pipitu* segala sesuatu bermula, berasal dan tercipta dari Tuhan, dan kelak semuanya akan kembali lagi kepada Sang Maha Muasal (Tuhan).

#### D. Ajaran Antropologis: Konsep *Al-Insân al-Kâmil*.

Menurut Syekh Siti Jenar, jika anda menanyakan di mana rumah Tuhan, jawabnya tidaklah sulit. Allah berada pada dzat yang tempatnya tidak jauh, yaitu bersemayam di dalam tubuh. Tetapi hanya orang yang terpilih yang bisa melihatnya, yaitu orang yang suci. Yang disebut terakhir ini, meminjam istilah Ibn 'Arabi disebut dengan *al-Insân al-Kâmil*. Begitu pula soal eksistensi Tuhan, pada naskah B, *pupuh B pada 3 – 4* dikatakan bahwa “keberadaan Allah itu hanya satu, baik di dalam mikrokosmos (alam *shaghir*) maupun alam makrokosmos (alam *kabir*), semuanya terliputi”<sup>182</sup>.

*Mung sajuga jumenenging dattolahu / Jro sahir kabir kebekan / Kabèh karoban pribadi.*

*Allah kana kéné suwung/ Jatiné among asma/ Ya asmané manungsa ingkang linuhung/ Mengku sipat kalih dasa.*

Dalam terminologi Syekh Siti Jenar, istilah *al-Insân al-Kâmil* disebut Manusia Hakiki (*janma kaki-kaki*), yang memiliki karakteristik “independent”. Artinya, tidak tergantung kepada manusia lain dan tidak menjadi beban manusia lainnya. Manusia hakiki adalah perwujudan dari hak, kemandirian dan kodrat. Hal ini dinyatakan dalam *pupuh D pada 2*<sup>183</sup>:

*Iya janma kaki-kaki / Wujud khak kiyamul kodrat / Jumeneng anané dhéwé / Kamulyané dadya suksma / Hyang suksma dadya nyawa / Nyawa sirna manjing suwung / Wang-wung ngebeki bawana.*

---

<sup>182</sup>Naskah B, *pupuh B pada 3 – 4*

<sup>183</sup>Naskah B, *pupuh D pada 2* : Manusia yang hakiki adalah / Wujud hak, kemandirian, dan kodrat / Berdiri dengan sendirinya / Awal kejadiannya terciptalah suksma (roh) / Hyang Suksma menciptakan nyawa / Nyawa itu menghilang lalu bertahta di dalam kekosongan / Kekosongan yang memenuhi dunia..

Dari statement di atas menunjukkan bahwa Syekh Siti Jenar tidak mengartikan perbuatan baik itu dengan “mengerjakan ritual atau formalitas keagamaan” *an sich*, melainkan perbuatan bajik adalah kemandirian. Manusia mandiri adalah manusia yang tidak tergantung kepada manusia lain<sup>184</sup>. Ia juga merupakan wujud dari haknya, maksudnya memang ditakdirkan (“diprogram”) untuk lahir. Bukan karena desakan, tapi karena haknya. Hak orang tuanya dan hak yang akan dilahirkannya. Ia tidak peduli lewat jalur mana yang akan dilaluinya, melalui aktivitas seksual, bayi tabung atau “kloning”, itu semua sama baginya. Yang penting ia harus disiapkan untuk hidup mandiri dan memenuhi kodratnya, yakni kodrat untuk menempuh hidupnya sesuai dengan potensi atau bakatnya.

Di ketika manusia sudah dapat hidup sesuai dengan hak, kemandirian dan kodratnya, maka ia dinamakan hidup harmonis dengan alam. Ia juga disebut sebagai Suksma yang menjelma sebagai hamba, dan sekaligus juga sebagai hamba yang menjelma pada suksma. Dua nama yang sebenarnya satu realita, atau *Manunggaling kawula kalawan Gusti*, menyatunya hamba dengan Tuhan. Kondisi kemanunggalan ini di kalangan ulama tasawuf diakui eksistensinya, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an dan al-Hadits.<sup>185</sup>

Manusia yang mampu mengimplementasikan kapasitasnya sebagai wujud hak, kemandirian dan kodrat adalah manusia *lahut*, memiliki “citra ketuhanan”. Yakni manusia yang telah melampaui alam *nasut* (manusia biasa), *malakut* (manusia a la malaikat), dan *jabarut* (manusia yang memiliki pesona kekuatan). Semua aktivitas diorientasikan untuk “hidup”, seperti makan, belajar, bekerja, tapi maksudnya bukan hidup di dunia, melainkan hidup yang tidak pernah mengalami mati, di alam akhirat.

<sup>184</sup> Bandingkan dengan Q.S. al-Baqarah, 2: 177.

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْضُهُمْ إِذَا عَاهُدُوا الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (البقرة: ١٧٧)

<sup>185</sup> Lihat misalnya, Q.S. al-Shaffât, 37: 96 وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ .yang artinya “Dan Allah-lah yang menciptakan kamu serta segala apa yang kamu kerjakan”.

Selanjutnya, pada pupuh D *pada* 4 dan 5, disebutkan bahwa manusia yang telah memiliki kesempurnaan, sebagaimana pengakuan Kyai Ageng Pengging Dayaningrat, merupakan representasi makrokosmos (*alam kabir*). Ia juga merepresentasikan eksistensi Tuhan yang memiliki sifat 20.<sup>186</sup>

*Jroning alam kabir sahir / Kéné kana ora béda / Amung manungsa  
anané / Kya Geng Pengging Dayaningrat / Wani nglairken tékad /  
Allah majas wujud palsu / Kakikiné saking asma.*

*Asma manusa linuwih / Mengku sipat kalih dasa / Buda Islam  
sampurna wor / Rupa juga roro asma / Angèlè wus waskita / Gampang  
kasasar kasandung / Kya Geng Pengging wus pratignya.*

Apa yang diungkapkan pada *pada* di atas, jika dilacak pada sejarah pemikiran Islam, sebenarnya pernah digagas oleh para ulama sufi, sebagaimana yang dilakukan oleh Al-Ghazali.<sup>187</sup> Demikian pula halnya dengan Ibn 'Arabi, ia mengkaji manusia dengan pendekatan mistis-ontologis, sehingga teorinya ini dikenal dengan sebutan *al-Insân al-Kâmil* (Manusia Sempurna/*The Perfect Man*).<sup>188</sup> Dari sinilah kajian konsep Syekh Siti Jenar itu dipahami.

Menurut Khaja Khan, kata *Insan* dipandang berasal dari turunan beberapa kata, misalnya, *uns* yang artinya salah. Sedang yang lain memandangnya berasal dari *nas*, pelupa, karena manusia hidup di dunia dimulai dari pelupa, dan

---

<sup>186</sup>Naskah A, pupuh D *pada* 4 dan 5 :Di dalam alam *kabîr* (makrokosmos) dan *shaghîr* (mikrokosmos) / Di mana pun di mana saja / Hanya ada manusia / Ki Ageng Pengging Dayaningrat / Yang berani melahirkan keyakinan / Allah diibaratkan sebagai wujud maya / Wujud hakikinya adalah **asma**.

(Yakni) asma manusia yang diberi kelebihan / Memiliki dua puluh sifat / Budha Islam menyatu secara sempurna / Wajah pun memiliki dua nama / Kesulitan-kesulitan itu bisa diketahui / Mudah tersesat dan tersandung / Ki Ageng Pengging telah paham betul.

<sup>187</sup>Penelitian mengenai konsep manusia menurut Al-Ghazali, telah dilakukan secara mendalam, misalnya oleh Ali Isa Othman, *The Concept of Man in Islam in the Writings of Al-Ghazali*, trans. Johan Smith, dkk. (Bandung: Pustaka Salaman ITB, 1987); Dr. Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, (Jakarta: Rajawali Press, 1988).

<sup>188</sup>Uraian mengenai hal ini, antara lain lihat: A.E. Affifi, *Op.cit.*, hal. 99-130.

berakhir dengan terlupa. Yang lain lagi berpendapat berasal dari kata *'ain san*, "sepert mata". Manusia adalah mata, dengan mana Tuhan menurunkan sifat dan asma-Nya secara terbatas; *al-Insân al-Kâmil* karenanya merupakan cermin pantulan dari sifat dan asma Tuhan. Dalam pandangan Nicholson, Ibn 'Arabi adalah orang yang pertama kali menggunakan ungkapan *al-Insân al-Kâmil* sebagai suatu istilah teknis.<sup>189</sup>

S.A.Q. Husaini mencatat, bahwa terdapat empat kategori manusia menurut Ibn 'Arabi. *Pertama, Al-Insan al-Kabir* (makrokosmos), yakni bahwa jagad raya ini diciptakan menurut bentuk (nama) Allah. Artinya, dalam diri manusia tercakup semua nama dan sifat Tuhan, serta semua realitas alam. Keseluruhannya itu adalah "manusia besar" atau "makroantropos" yang diidentikkan dengan Tuhan. *Kedua, al-Insan al-Shaghir*, yang berarti "manusia kecil", atau "mikroantropos", karena manusia adalah "totalitas alam", sehingga dikatakan "miniatur alam" atau "mikrokosmos". *Ketiga, al-Insân al-Kâmil* (manusia sempurna), yakni manusia yang telah mampu menanggalkan nafsu hewani dan menyatakan Tuhan berada dalam diri mereka. Manusia seperti ini merupakan refleksi kesempurnaan terhadap semua kualitas Ketuhanan. *Keempat, al-Insan al-Hayawan* (manusia binatang), yakni manusia yang telah merosot citra kemanusiaannya karena menuruti hawa nafsunya. Mereka adalah binatang berbentuk manusia.<sup>190</sup>

Secara garis besar, Toshihiko Izutsu mengklasifikasikan *al-Insân al-Kâmil* menjadi dua kelompok besar, yaitu Manusia Sempurna sebagai kosmos, dan Manusia Sempurna sebagai individu. Pada klasifikasi pertama, dinamakan kosmos karena Tuhan menyatakan Diri-Nya (*tajally*) dalam bentuk yang paling sempurna pada diri manusia. Dengan kata lain, manusia adalah Yang Mutlak, karena hakikatnya "mencakupi/

---

<sup>189</sup>R.A. Nicholson, *Studies*, *Op.cit.*, hal. 77; Cf. Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, hal. 110; "*al-Insân al-Kâmil*", *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1974), hal. 170.

<sup>190</sup>S.A.Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn Arabi*, (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970), hal. 99.

comprehensiveness” seluruh Atribut Tuhan, atau karena Tuhan “mewujud dalam diri Adam”.<sup>191</sup>

Sebagaimana telah dibicarakan pada pembahasan sebelumnya, bahwa alam semesta ini merupakan pengejawantahan eksistensi Tuhan, baik *asma*, *sifat*, *aʿal*, maupun atribut lainnya. Bahkan, secara ontologis, karena seluruh ciptaan (*makhlûqât*) berasal dari emanasi (*al-faidh*)-Nya, maka alam semesta ini juga merupakan wujud-Nya, meskipun bukan hakiki, melainkan nisbi. Begitu pula manusia, sejak proses penciptaannya yang pertama kali telah memiliki sifat asli (*istiʿdad ashli*) atau primordial sebagai makhluk teomorfis. Sifat asli ini mempunyai potensi untuk menerima penampakan semua nama Tuhan, didasarkan pada sebuah hadis, “Allah telah menciptakan Adam menurut bentuk al-Rahman; Allah telah menciptakan Adam menurut bentuk-Nya”.<sup>192</sup> Adam yang dimaksud di sini bukanlah Adam historis, sebagai Bapak Manusia, melainkan manusia dalam arti universal, atau hakikat manusia. Mengapa demikian ?.

Manusia diciptakan “menurut bentuk Tuhan”, berarti manusia dicipta “menurut bentuk semua nama-Nya yang lain”. Dengan kata lain, nama dan sifat Tuhan yang manapun dapat muncul dan tampak pada manusia. Konsekuensi ontologis dari sifat teomorfis manusia, yang mencakup semua nama Ilahi, yang menampakkan dirinya pada alam sebagai keseluruhannya, adalah bahwa ia mencakup semua realitas alam. Karena itu, manusia oleh Ibn ‘Arabi disebut “miniatur alam” (*mukhtashar al-‘âlam*) atau “alam kecil” atau “mikrokosmos” (*al-‘âlam al-shaghîr*). Sedangkan jagad raya disebut “alam besar” atau “makrokosmos” (*al-‘âlam al-kabîr*).<sup>193</sup>

<sup>191</sup>T. Izutsu, *Op.cit.*, hal. 247.

<sup>192</sup>خلق الله ادم على صورة الرحمن: خلق الله ادم على صورته

Lihat: Al-Bukhari, *Shahih Bukhari, kitab al-Istiʿzan*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyat, 1412/1992), juz VII, hal. 163; Ibn Hanbal, *Musnad*, (Beirut: Dar al-Maʿrifat, t.t.), juz II, hal. 344. Dengan nada yang hampir sama, ungkapan hadis ini juga terdapat dalam Bibel, sehingga Adam menurut Teologi Kristen disebut *Imago Dei* (Gambar Tuhan). Lihat: Kej 1 :26-7; 5:3; 9: 6. Kor 11: 7. Kol 3: 10 dan Yak 3:9.

<sup>193</sup>Lihat: Kautsar Azhari Noer, *Op.cit.*, hal. 129.

Adapun mengenai persoalan perbuatan manusia, menurut Syekh Siti Jenar, sebagaimana disebutkan pada naskah D, persepsinya sama dengan pandangan Jabariah dan Qadariyah. Begitu pula pada naskah A, dikatakan bahwa Syekh Siti Jenar memperoleh pencerahan setelah diperolehnya pemahaman yang merasuk dalam hati, berupa paham Jabariyah dan Qadariyah.

Memahami alur pikir pada teks Syekh Siti Jenar di atas, sekilas nampak terdapat kontradiksi konseptual, antara paham Jabariyah di satu sisi dengan Qadariyah di sisi lain. Nama Jabariyah berasal dari kata Jabara (جبر) yang berarti memaksa, karena pada pemahaman aliran ini bahwa manusia mengerjakan perbuatannya dalam keadaan terpaksa (*fatalism, predestinations*)<sup>194</sup>.

Namun jika dilacak lebih lanjut, nampaknya Syekh Siti Jenar mengikuti jejak Jabariyah yang moderat. Paham ini dibawa oleh Husein Ibn Muhammad al-Najjar. Kata al-Najjar, yang menciptakan perbuatan-perbuatan manusia itu Tuhan, yakni perbuatan jahat atau baik, namun manusia mempunyai andil dalam pewujudan perbuatan-perbuatan itu. Energi yang diciptakan dalam diri manusia mempunyai efek untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Inilah yang disebut dengan *kasb (acquisition)*<sup>195</sup>. Paham yang diberikan oleh Dirar Ibn 'Amr ini di ketika ia katakan bahwa perbuatan-perbuatan manusia pada hakekatnya diciptakan Tuhan dan diperoleh (*acquired, iktasaba*) oleh manusia<sup>196</sup>.

Persepsi al-Najjar dan Dirar tentang manusia, tidak lagi hanya merupakan “wayang” yang digerakkan oleh dalang. Manusia telah mempunyai bagian dalam perwujudan perbuatan-perbutannya, pada tingkat yang efektif. Dalam paham ini Tuhan dan manusia bekerjasama dalam mewujudkan perbuatan-perbuatan manusia. Ini berarti manusia tidak

---

<sup>194</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2002), hal. 33.

<sup>195</sup>Muhammad Ibn Abd al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Kairo: Ibn Fath al-Badran, 1951), hal. 89.

<sup>196</sup>*Ibid.*, hal. 91.

semata-mata dipaksa melakukan perbuatannya.<sup>197</sup> Jadi, paham *Kasb* al-Najjar dan Dirar yang dibawa ini merupakan paham tengah antara qadariyah yang dibawa Ma'bad serta Ghailan dan paham Jabariyah yang dibawa Jahm<sup>198</sup>. Namun, Jika mengikuti teks naskah A dan D, Syekh Siti Jenar nampak mengikuti paham *Kasb* di atas. Hal ini terlihat pada beberapa *pupuh* dan *pada*, dia nampak sebagai pengikut Jabariyah, dan di tempat lain dia Qadariyah.

Dari aspek eksistensi manusia, secara antropologis, Syekh Siti Jenar memandang manusia terdiri atas dua dimensi: dimensi fisik biologis dan meta fisik. Secara fisik, manusia merupakan makhluk biologis, yang berasal dari sel-sel pembentuk jaringan: kulit, daging, tulang, otot, dan lain-lain, yang bersifat relatif dan mudah rusak atau hancur. Oleh karena itu, dipandang dari dimensi ini, manusia tidak ubahnya seperti mayat atau bangkai yang berjalan.

Hal ini dinyatakan pada beberapa *pupuh*, seperti pada Naskah A *pupuh dandangula pada* G.10, diceritakan ketika Sunan Tembayat diutus Walisanga dan Sultan Demak untuk memanggil Syekh Siti Jenar, maka dijawabnya:

*Hèh ta Paman kerdhanta tinuding/ Wali Astha nimbali  
maring wang/ Lah ta punapa perlune/ Sanadyan Sang ngaPrabu/ Sun  
tan arsa rèh dudu abdi/ Kita datan kaprentah/ Jer Wali lan ingsun/  
Pada daging wujud bathang/ Nora suwe pesthi besuk dadya bumi/  
Sumenggah nganggo ngundang*<sup>199</sup>

Begitu pula pada *pada* G.18, Siti Jenar mengkritik Sunan Tembayat, dengan ungkapannya :

*Apa tan wruh yèn wandané bacin/ Otot balung sungsum  
pana rusak/ priyé gonmu becikaké/ Nadyan salat ping sewu/ sadinané  
tan wurung mati/ Awakmu nganggo pulas/ tan wurung dadya lebu/*

---

<sup>197</sup> A.K. Kazi & J.G. Flynn, *Muslim Sects and Divisions* (London: Kegan Paul International, 1984), hal. 76.

<sup>198</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2002), hal. 37.

<sup>199</sup> Naskah A hal. 20 : Hai paman, apakah karena diri terasah lalu ditunjuk/ Delapan Wali untuk memanggil saya/ Ada keperluan apa/ Meskipun itu Sang Prabu/ Saya tidak akan mau karena saya bukan abdi/ dan saya tidak diperintah/ Apalagi Wali dan saya itu/ sama-sama daging berujud bangkai/ yang tidak lama lagi bakal menyatu dengan bumi/ Kenapa repot-repot mengundang segala.



*Jer wandanira gustika/ Apa wali bisa mulih gawa daging/ Nging pethèkku wis ora*<sup>200</sup>

Dengan nada yang hampir sama, pada naskah B melalui pupuh *Sinom* pada D.33, dikatakan oleh Syekh Siti Jenar:

*Jatiné Wali Naréndra/ Padha baé lawan mami/ Nèng dunya asipat sawa/ Bésuk bosok awor siti/ Mulané sun tan apti/ Rinèh samaning tumuwuh/ Lan maning kawruhana/ Kang aran kawula Gusthi/ Sajatiné dudu samaning manungsa*<sup>201</sup>.

Begitu pula pada nasakah A pupuh I pada 55 Syekh Siti Jenar mempertegas lagi pernyataanya:

Sesama mayat / Kenapa saling memerintah / Di antara kita tidak ada bedanya / Sama-sama tidak bisa melihat Hyang Suksma / Sama-sama memuji asma / Kenapa sok berkuasa terhadap saya / Memerintah sesama jasad.

Pandangan bahwa manusia itu seperti mayat yang tidak berguna, telah mengundang kritik tajam, tidak hanya para ulama dan Walisanga kala itu, tapi juga para ilmuwan kontemporer. Prof. Dr. Hasanu Simon, misalnya, menilai Syekh Siti Jenar sangat negatif. Menurutnya, kalau Syekh Siti Jenar memandang kehidupan di dunia itu sebagai kematian, lalu orang hidup dianggap sebagai bangkai yang *genthayangan*, itu jelas penafsiran yang keliru atau penafsiran yang tidak berdasarkan ajaran al-Qur'an<sup>202</sup>. Begitu pula, Wiji Saksono berpendapat bahwa faham Syekh Siti Jenar merupakan bibit zindiq, yaitu gerakan politik yang menentang atau melemahkan gerakan Islam yang dipimpin oleh Walisanga.<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup>Naskah A, hal. 21. Apa anda tidak tahu kalau badan ini amis/ Otot tulang sumsum akhirnya rusak/ Bagaimana anda memperbaikinya/ Meski shalat seribu kali/ dalam sehari, tidak urung mati juga/ Tubuh anda, memakai perhiasan/ Tidak urung jadi debu/ Sebab badan anda adalah milik Tuhan/ Apakah Wali bisa pulang membawa daging/ Saya tebak pasti tidak bisa.

<sup>201</sup>Naskah B, hal. 26. Sesungguhnya baik wali atau Raja/ sama saja dengan saya/ Di dunia ini berwujud mayat/ Kelak membusuk bercampur dengan tanah/ karena itulah saya tidak bersedia/ dikuasai oleh sesama makhluk/ dan lagi ketahuilah/ yang disebut sebagai kawula Gusti/ Sesungguhnya bukanlah sesama manusia.

<sup>202</sup>Hasanu Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar : Peran Wali Songo Dalam Mengislamkan Tanah Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 391.

<sup>203</sup>Wiji Saksono, *MengIslamkan Tanah Jawa* (Bandung : Mizan, 1995), hal. 50.

Sesungguhnya, argumen yang dikemukakan Syekh Siti Jenar itu tidak salah, sebab sejalan dengan konsepsi para ulama sebelumnya, seperti Imam Ghazali (1058-1111 M). Dalam karyanya berjudul *Mi'raj al-Sâlikîn*, al-Ghazali mendeskripsikan manusia terdiri atas *al-nafs*, *al-rûh* dan *al-jism*.<sup>204</sup> *Al-Nafs*, adalah substansi yang berdiri sendiri, tidak bertempat; *Al-Rûh* adalah panas alami (*al-hararat al-ghariziyat*) yang mengalir pada pembuluh-pembuluh nadi, otot-otot dan syaraf; sedangkan *jisim* adalah tersusun dari unsur-unsur materi<sup>205</sup>.

*Al-Nafs* dan *al-Rûh* bersifat immaterial yang eksistensinya berada pada *jisim* manusia. *Al-Jisim* (tubuh) adalah bagian yang paling tidak sempurna pada manusia. Ia terdiri atas unsur materi, yaitu pada suatu saat komposisinya dapat rusak. Karena itu, ia tidak mempunyai sifat kekal. Selain itu, *al-jism* tidak mempunyai daya sama sekali. Ia hanya mempunyai *mabda' thabi'i* (prinsip alami)<sup>206</sup> yang memperlihatkan bahwa ia tunduk kepada kekuatan-kekuatan di luar dirinya. Tegasnya, *al-jism* dan *al-ruh* serta *al-nafs* adalah benda mati (mayat). Pada karyanya yang lain, al-Ghazali mengibaratkan *al-nafs* dengan *al-jism*, bagaikan hubungan antara penunggang kuda dengan kudanya<sup>207</sup>. *Al-Nafs* adalah manusia intrinsik, sumber pengetahuan dan gerak bagi *al-jism*; yang bergerak menuju Tuhan adalah *al-nafs*, bukan *al-jism*<sup>208</sup>.

Di dalam buku-buku tasawuf yang pernah ditulis Al-Ghazali sesudah memasuki cara hidup sufi, *al-jism* lebih banyak diperlihatkan sebagai hambatan yang perlu di jauhi tuntutan-tuntutannya. Artinya, inisiatif dan kontrol *al-nafs* terhadap *al-jism* dan tuntutan-tuntutannya sangat ditekankan. Segi-segi negatif dari *al-jism* lebih ditonjolkan, sehingga fungsi

---

<sup>204</sup> Al-Ghazali, *Mi'raj al-Sâlikîn* (Kairo: Silsilat al-Tsaqâfat al-Islâmiyyat, 1964), hal. 16.

<sup>205</sup> *Ibid.*

<sup>206</sup> Al-Ghazali, *Ma'ârij al-Quds fî Madârij Ma'rifaṭ al-Nafs*, al-Syekh Muhammad Musthafa Abu al-A'la (Ed.) (Kairo: Maktabat al-Jundi, 1968), hal. 26.

<sup>207</sup> Al-Ghazali, *Mizân al-'Amal*, Sulaiman dunya (Ed.) (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964), hal. 338.

<sup>208</sup> Al-Ghazali, *Ilhâṭ 'Ulûm al-Dîn*, Juz I (Beirut: Dâr al-fikr, 1980), hal. 91.

instrumentalnya dalam arti yang positif kurang kelihatan. Dalam usaha menundukkan *al-jism* dan tuntutan-tuntutannya, misalnya *al-syahwat*, sebagai daya yang negatif, maka *al-jû'* (lapar) menjadi suatu keutamaan.<sup>209</sup> *Al-Ghadhab* (marah) juga adalah daya yang perlu dicela karena bersifat negatif.<sup>210</sup>

Dari uraian ini nampak jelas bahwa statement Syekh Siti Jenar mengenai “manusia laksana mayat” adalah dapat dibenarkan, dilihat dari perspektif tasawuf, sebab tujuan utama hidup bertasawuf adalah pembersihan jiwa (*tazkiyat al-nafs*), sementara jisim dipandang hanya sebagai penyangga bagi roh.

## E. Ajaran Eskatologis : Terminal Akhir Kehidupan

### 1. Dunia sebagai Alam Kematian

Salah satu persoalan yang menjadi fokus perhatian kajian agama-agama adalah persoalan mati, sebab dari topik inilah aspek-aspek moralitas perbuatan manusia dapat dijadikan parameter kehidupan. Artinya, mereka yang berbuat baik atau buruk akan memperoleh balasan di saat mengalami mati. Hanya saja, konsep kematian itu seperti apa, apa yang terjadi setelah mati serta bentuk-bentuk balasan yang diperoleh manusia, masing-masing agama berbeda konsepnya.

Menurut Agama Kristen, bahwa setelah mati, bagi orang beriman ada perhentian, ada kegirangan dan ketenteraman. Seperti disebutkan dalam Rm.8: 38, 39 Paulus memastikan, bahwa maut tidak akan dapat memisahkan manusia dari kasih Allah yang ada dalam Tuhan Kristus Yesus. Juga dalam Luk. 23:43 Yesus berjanji kepada penjahat yang percaya kepadanya: “Aku berkata kepadamu, sesungguhnya hari ini juga engkau akan ada bersama-sama dengan Aku di dalam Firdaus”.<sup>211</sup> Tidak ada uraian yang lebih rinci mengenai apa, mengapa dan bagaimana proses kematian itu datang, dan kemana perginya roh. Dalam hal ini, Harun Hadiwijono mengatakan

---

<sup>209</sup> Al-Ghazali, *Al-Ihyâ'*, juz VIII, hal. 147.

<sup>210</sup> *Ibid.*, juz IX, hal. 91-92.

<sup>211</sup> Harun Hadiwijono, *Iman Kristen* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982) hal. 476.

bahwa Al-Kitab tidak mengajarkan adanya nyawa atau jiwa sebagai zat yang tidak dapat mati, yang tetap ada setelah orang mengalami mati. Menurutny, manusia bukanlah terdiri dari tubuh sebagai rumah yang berdiri sendiri dan nyawa sebagai yang menghuninya. Mati di dalam Al-Kitab bukan berarti “binasa” atau hancur, melainkan “terpisah”. Yang mati bukan tubuhnya, sedang nyawanya tetap hidup, melainkan: yang mati adalah manusia, artinya: tubuhnya atau dirinya dipisahkan dari hidupnya. Oleh karena itu, istilah “bersama-sama dengan Kristus” atau “menetap pada Tuhan” setelah mati adalah suatu hidup yang sukar untuk digambarkan oleh akal manusia.<sup>212</sup>

Sementara itu, menurut Agama Hindu Dharma, yang disebut mati adalah apabila *jiwatma* hilang dari raga. Artinya, yang mati bukan si A, si B atau si C, melainkan karena raga ditinggal oleh *atma*.<sup>213</sup> Menurut mereka, Tuhan Yang Maha Esa, yang bersifat Maha Ada, Maha Kekal, tanpa awal tanpa akhir disebut *Wiyapaka nirwikara*. *Wiyapaka* berarti: meresap, mengatasi, berada di segala tempat, pada semua makhluk, juga pada manusia. Percikan Tuhan dalam tubuh manusia disebut Atman atau Jiwatma. Dapat dikatakan, bahwa Atman itu sesungguhnya Tuhan (Brahman) yang mengejawantah dalam raga. Jika badan wadag (*raga sarira*) yang merupakan badan wadag dari atman itu binasa, maka atman akan kembali kepada asalnya atau berpindah kepada badan wadag yang baru (*reinkarnasi*). Dalam *Bhagavadgita II*, 17 – 25, dikatakan bahwa atman atau roh tidak dapat dihancurkan dan meliputi semesta alam. Yang tidak kekal adalah raga manusia, yang kekal adalah yang mengisi raga manusia. Atman bersifat abadi.<sup>214</sup>

Pemikiran Syekh Siti Jenar pada persoalan mati ternyata bertolak belakang dari yang telah dikemukakan. Kehidupan dunia sekarang ini disebut *alam kematian*, sementara kehidupan

---

<sup>212</sup>*Ibid.*, hal. 478.

<sup>213</sup>Drs. I B. Oka Punyatmadja, *Pancha Çradha* (Denpasar: Parisada Hindu Dharma Pusat, 1976), hal. 52.

<sup>214</sup>*Bhagavadgita*, diterjemahkan oleh Njoman S. Pendit, (Jakarta: Lembaga Penyelenggara Penterjemah dan Penerbit Kitab Sutji Weda dan Dhammapada Departemen Agama RI, 1967), hal. 40-45.

yang sesungguhnya berada pada pasca di dunia ini, sebagaimana dinyatakan pada pupuh E pada 21:

*Sajatiné kawula wong mati / Rinten dalu mati datan suda /  
Nèng dunya pinten laminé / Dangu kawula idhup / tamtu mulih  
ing jaman urip / Pati sugih duraka / Siksa nraka agung / Wangsul  
béngang yèn wus gesang / Tanpa pétang langgeng isa lami-lami /  
Sru kagyat Kyana Patya<sup>215</sup>.*

Tentu saja statement semacam ini mengundang pertanyaan panjang, lantaran berseberangan dengan pendapat penganut agama pada umumnya. Maka dari itu utusan Kerajaan Demak yang melakukan interogasi langsung mengajukan tanggapannya (E.22):

*Kados pundi sabda dika Kyai / Sapunika ingaranan pejah /  
Benjing urip salaminé / Puniku tembung klintu / Kyai nabda leres  
wong pingging / Mangkya ingaran gesang / Benjang ingran layu /  
Puniku santri musibat / Mendhem tobat ngarep-arep durung pasthi  
/ Lah Duta gé mundur<sup>216</sup>*

Pada pupuh yang lain, statement tersebut diulanginya lagi, ketika Pangeran Modang mengajukan pertanyaan (I.57 – 58 - 59) :

*Pangran Modang ngandika ris / Èh ta Kakang Siti Jenar / Lah  
punapa ta pathokané / Donya ingaran pralaya / Bénjang nama jiwita  
/ Coba manira yun ngrungu / Lahirnya wirayatira<sup>217</sup>*

*Pangran Lemah Bang mangsuli / Èh Modhang prastawakena /  
Tandhané urip lapalé / **Kayun da'i mlayu muta / abadan**<sup>218</sup> temen  
sira / Urip wus tan kena layu / Kabadan salami nira<sup>219</sup>*

---

<sup>215</sup> Sesungguhnya saya ini orang mati / Siang malam mati, tak kurang / Seberapa lama toh hidup di dunia / Selama-lamanya saya hidup / Pasti kembali ke jaman hidup / Kematian yang dipenuhi dengan tindak kejahatan / (imbalanya) siksaan neraka agung / Sebaliknya kelak kalau sudah hidup / Tak ada batasan untuk bisa berlama-lama / Amat terkejutlah Rekyana Patih.

<sup>216</sup> Bagaimana sabda anda Kyai / Sekarang dikatakan mati / Esok hidup selamanya / Itu keliru / Kyai bersabda, betul kalau orang bodoh / Sekarang disebut kehidupan / Esok disebut kematian / Itu namanya santri terkutuk / Kecanduan tobat mengharapkan yang belum pasti / Sudahlah utusan, mundurlah.

<sup>217</sup> Pangeran Modang berkata dengan halus / 0, Kakak Siti Jenar / Apakah dasarnya / Dunia dikatakan alam kematian / Kelak dikatakan alam kehidupan / Coba, saya ingin mendengar / Tunjukkan cerita anda.

<sup>218</sup> Maksudnya, *حي دائم لا يموت أبدا*

<sup>219</sup> Pangeran Lemah Bang menyahut / Hei, Modang, camkanlah / Lafal dari kehidupan adalah / **Kayun da'i mlayu muta / abadan** sekali anda / Memangnya hidup tak tersentuh kematian / Terkurung raga selamanya.

*Déné mangko jeneng pati / Jarwané kitab Kalmisan / Lah rungokena lapalé / Wal mayit ngalamul kobra / Wajidu wakalaba*<sup>220</sup> / *Mayit anèng ngalam kubur / Anemu awak-awakan*<sup>221</sup>.

Dapat dipahami, bahwa hidup sejati, menurut Siti Jenar, tidak tersentuh oleh kematian. Badan, yang berupa tulang, sumsum, otot dan daging, hanyalah perangkap bagi kehidupan. Dia menganggap, bahwa hidup di dunia ini tersesat, lantaran terkungkung oleh raga. Raga adalah kerangkeng bagi diri atau jiwa, dan dengan raga manusia menjumpai banyak penderitaan dan neraka.

Bagi Siti Jenar, hidup itu tanpa raga, dan bila orang itu hidup, maka hanya diri pribadinya saja yang ada. Dalam kondisi demikian, tidak ada lagi haus, lapar dan lesu; yang ada hanya selamat dan bahagia. Jadi, orang hidup sekarang ini hanyalah untuk menyiapkan diri memasuki alam kehidupan yang sebenarnya. Bila tidak siap, yang ditemui hanyalah alam kematian lagi. Jiwa akan terperangkap lagi ke dalam badan yang bersifat bangkai, mayat.

Apa yang dikemukakan Syekh Siti Jenar sesungguhnya tidak bertentangan dengan al-Qur'an, sebab perspektif yang dipakainya bukanlah manusia secara fisikal, melainkan essensi yang ada pada jasmani manusia. Dalam Q.S. Al-Mu'minin, 23: 12-16 disebutkan:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾

<sup>220</sup> Maksudnya, *والميت في عالم القبر وجد وقلب*

<sup>221</sup> Sedang hari esok dinamakan kematian / Penjabaran Kitab Kalmisan / Lah dengarkan lafalnya / Wal mayit ngalamul kobra / Wajidu wakalaba / Di alam kubur, mayat / Menemukan jasad maya.

Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka, Maha Suci lah Allah, Pencipta Yang Paling Baik. Kemudian, sesudah itu, sesungguhnya kamu sekalian benar-benar akan menjadi mayat (mati). Kemudian, sesungguhnya kamu sekalian akan dibangkitkan (dari kuburmu) di hari kiamat.

Ayat ini mendeskripsikan proses penciptaan manusia secara biologis dan bersifat fisik. Oleh karena itu, sebagai makhluk biologis, manusia pada akhirnya akan mengalami kematian, sementara roh yang berada di balik badan jasmani, akan tetap hidup. Lebih tegas lagi, disebutkan dalam Q.S. al-Shaffat, 37: 58-59):

﴿٥٨﴾ إِنْ مَوَلَّتْنَا الْأُولَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمُعَدِّينَ ﴿٥٩﴾

“Maka apakah kita tidak akan mati? melainkan hanya kematian kita yang pertama saja (di dunia), dan kita tidak akan disiksa (di akhirat ini)?”.

Dari sini jelas, bahwa kematian itu terjadi di dunia saat ini, sedangkan kehidupan yang sebenarnya dialami setelah lepasnya roh dari keterkungkungan jasmani/ raga. Artinya, kehidupan yang sejati tidak akan pernah tersentuh oleh kematian, dalam istilah Syekh Siti Jenar حي دائم لا يموت أبدا. Adapun kehidupan pasca dunia ini tanpa raga, melainkan bersifat immaterial yang langgeng. Apalagi dalam hadits, Nabi SAW. bersabda<sup>222</sup>:

---

<sup>222</sup>Syaikh Imam Nawawi al-Damsyqi, *Shahih Muslim li Syarhi al-Nawawi*, jilid IV (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978 M/1389 H), hal. 89. Selain disebutkan dalam Shahih Muslim, hadits ini juga disebutkan dalam Sunan Tirmidzi, Ibn Majah, dan Musnad Ahmad (3 macam).

٥٢٥٦ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي الدَّرَاوَرْدِيَّ عَنْ  
الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ (صحيح مسلم)

Hadist ini menerangkan bahwa “dunia ini merupakan penjara bagi orang mukmin dan surga bagi orang kafir”. Akan tetapi, oleh Syekh Siti Jenar, redaksi yang dikemukakan terlalu ekstrem. Oleh karena “penjara” itu sebagai tempat keterkungkungan, simbol ketidakbebasan, keserbaterbatasan, itu berarti merupakan kematian bagi jiwa. Maka dikatakan, “dunia ini sebagai alam kematian”, meskipun tidak secara eksplisit ditambah kata “bagi jiwa”. Hal ini dipertegas lagi dalam pupuh *J pada* 2 - 3 :

*Boya sasar Bénjang ingsun urip / Datan ngawur sapunika pejah  
/ Uripku cangkramèng kéné / Anemu jisim wujud / Balung sungsum  
otot myang daging / Getun kasiksa pejah / Panasaran agung / Goda  
rencana blis seta / Pira-pira naraka rumaket jisim / Balenggu ranté  
modang*<sup>223</sup>.

*Getun temen déné kita mati / Nganggo poncadriya sipat anyar  
/ Weteng jerohan angame / Ngelak-ngelih katempuh / lara lapa  
kajibah mami / Getih daging nunutan / Tanwun dadya lebu / Luru  
ingon saben dina / Besuk lamun ingsun urip masthi kari / Tanpa  
keno ginawa*.<sup>224</sup>

Dari *pada* di atas semakin jelas, bahwa perspektif yang dipergunakan Syekh Siti Jenar bukanlah wujud eksistensi manusia sebagai *basyar*, melainkan essensi yang ada di balik jasmani yang bersifat immaterial. Menurutny, wujud jasmani ini bersifat baru (*hawâdits*), yang masih merasakah sakit, lapar,

---

<sup>223</sup>Jangan sampai saya tersesat di kehidupan mendatang saya / Tak boleh ngawur, karena saat ini mati / Hidup saya di sini sekarang ini / Berada dalam wujud materi / Tulang, sum-sum, otot, hingga daging / Kecewa tersiksa oleh kematian / Betul-betul sesat / Terperdaya oleh godaan iblis dan setan / Seberapa pun neraka melekat pada jasad / Belenggu, rantai, bagi hiasan batik.

<sup>224</sup>Menyesallah kenapa kita berada dalam kematian / Dengan panca indera dan sifat-sifat yang baru / Seluruh organ dalam bergumam sendiri / Lapar dan haus dialami / Sakit dan lapar adalah nasib saya / Darah daging hanya menumpang / Tak urung jadi debu / Mencari piaraan setiap hari / Besok kalau sudah hidup pasti saya tinggal / Tak kan bisa dibawa.



haus dan berujung pada kehancuran dan menjadi debu/tanah. Adapun “yang essensial” akan tetap hidup di alam kelanggengan.

Oleh karena ruh yang bersifat immaterial harus berada di dunia materi, maka kondisi tersebut disebut “alam kubur”/kuburan. Termaktub pada pupuh Dhandanggula, pada J.1 :

*Mila kubur sun gonken samangkin / Awit urip kita nemu wada  
/ Wujud kawadis mangkéné / Déné wawatoningsun / **Ala-Ala  
mukulu mujudin**<sup>225</sup>/ Saben alam kuwonda / Dé ngong yèn wus  
idup / Wus mesti tan nemu angga / Yèn manggiya katon tiningalan  
mangkin / Kosus atur kawula<sup>226</sup>.*

Pada umumnya “alam kubur” dipahami sebagai suatu kondisi kehidupan sesudah mati, yakni tempat di mana manusia menanti kehidupan langgeng sampai datangnya Hari Kiamat, atau disebut juga “alam barzakh”. Akan tetapi, oleh Syekh Siti Jenar diartikan sebagai kondisi manusia di dunia ini: *Mila kubur sun gonken samangkin*.

Jika dikaji secara mendalam, kata *kubur* berasal dari bahasa Arab, *qa-ba-ra* yang berarti menguburkan, memendam, menyembunyikan. Sedangkan *qubûr* adalah tempat untuk memendam atau menyembunyikan sesuatu. Menurut Syekh Siti Jenar, dunia sekarang ini disebut alam kubur, karena banyak hal yang disembunyikan oleh manusia. Apa yang disebut rahasia adalah sesuatu yang disembunyikan. Memang nampaknya, kecenderungan manusia selalu berusaha menutupi kesalahannya sendiri, termasuk dalam hal ini adalah sifat ketidakjujuran terhadap orang lain.

Apa yang diungkapkan oleh Syekh Siti Jenar adalah merupakan salah bentuk kritik sosial, di mana saat itu manusia lebih suka merahasiakan sesuatu yang seharusnya diketahui

---

<sup>225</sup> Maksudnya, العالم كل موجود

<sup>226</sup> Maka kuburan merupakan tempat saya kini / Karena hidup kita bersentuhan dengan materi / (suatu) wujud *hawâdis* (baru) semacam ini / Saya jadikan sebagai pedoman / **Ala Ala mukulu mujudin** / Setiap alam memiliki wujud / Sedang kalau saya telah mencapai kehidupan / Pasti tidak menemukan jasmani / Kalau menemukan pastilah terlihat / Begitu saja tutur saya.

orang lain, suka berbohong, tidak jujur, yang sesungguhnya bertentangan dengan hati nuraninya sendiri. Al-Qur'an banyak menyebutkan istilah kubur ( *qubûr*), yang sering dipahami sebagai "kuburan".

وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ ﴿٢٢﴾

"dan tidak (pula) sama orang-orang yang hidup dan orang-orang yang mati. Sesungguhnya Allah memberikan pendengaran kepada siapa yang dikehendaki-Nya dan kamu sekali-kali tiada sanggup menjadikan orang yang di dalam kubur dapat mendengar."<sup>227</sup>

Pada *Tafsir Jalalain* dijelaskan mengenai ayat tersebut, yakni :

(Dan tidak pula sama orang-orang yang hidup dan orang-orang yang mati) orang-orang beriman dengan orang-orang kafir; ditambahkannya lafal *Laa* pada ketiga ayat di atas untuk mengukuhkan makna tidak sama. (Sesungguhnya Allah memberikan pendengaran kepada siapa yang dikehendaki-Nya) untuk mendapat hidayah, karena itu tidak beriman (dan kamu sekali-kali tiada sanggup menjadikan orang yang di dalam kubur dapat mendengar) yakni orang-orang kafir; mereka diserupakan dengan orang-orang yang telah mati, maksudnya kamu tidak akan sanggup menjadikan mereka mendengar, kemudian mereka mau menerima seruanmu.<sup>228</sup>

Berdasarkan penjelasan ini dapat dimengerti bahwa istilah "*qubûr*" merupakan metafora dari "orang-orang kafir yang telah mati hati nuraninya". Dunia ini dinamakan "alam kubur" sebagai bukti bahwa saat itu sudah banyak orang-orang

<sup>227</sup>Maksudnya: Nabi Muhammad tidak dapat memberi petunjuk kepada orang-orang musyrikin yang telah mati hatinya. Cf.: Q.S. Al-Haj: 7, Al-Mumtahanah: 13, Al-'Adiyat: 9 dan Al-Infithar: 4.

<sup>228</sup>Syaikh Jalaluddin al-Suyuthi dan Jalaluddin al-Mahalli, *Tafsir al-Qur'an al-Karim lil al-Imam Jalalaini* (Beirut: Dar al-Fik, 1991 M/1413 H), hal. 314.

”وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ الْمُؤْمِنُونَ وَلَا الْكُفَّارُ وَزِيَادَةُ لَا فِي الثَّلَاثَةِ تَأْكِيدُ  
 (إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ هِدَايَتَهُ فَيُجِيبُهُ بِالْإِيمَانِ  
 ”وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ“ أَيْ الْكُفَّارَ شَبَّهَهُمُ بِالْمَوْتَى فَيُجِيبُونَ

yang mati hati nuraninya. Apa yang diucapkan dan dikerjakan selalu bertentangan dengan nuraninya sendiri.

## 2. Akhirat, Surga dan Neraka

Ajaran Syekh Siti Jenar mengenai surga dan neraka merupakan kelanjutan dari konsepsinya tentang siklus hidup dan mati manusia, sebagaimana telah diuraikan di atas. Dunia ini adalah alam kematian, sebab yang namanya orang mati itu, nanti di alam kuburnya akan mendapatkan jasad atau raganya, yang ketika sudah berpisah dengan roh akan menjadi bangkai. Raga jasmani adalah penjara dan jebakan bagi roh. Karena di dunia ini, roh sudah menemukan jasadnya, maka Syekh Siti Jenar menyebut dunia sekarang ini sebagai kubur. Dalam kubur dunia inilah manusia mengalami pahala surga atau siksa neraka dalam bentuk kebahagiaan dan kesengsaraan. Maka, setelah manusia mengalami kematian, ia akan berada dalam alam kehidupan sejati.

Bagi Syekh Siti Jenar, alam kehidupan adalah di alam akhirat, yang di sana tidak ada surga serta neraka, sebab surga neraka adalah makhluk duniawi yang diberikan kepada manusia di alam kematian dunia. Maka begitu memasuki alam kehidupan sejati di akhirat, manusia yang benar dan sempurna ilmu-lakunya, akan mengalami kebahagiaan dalam kehidupan abadi, sebab sudah menyatu dengan Sang Hyang Manon, Allah SWT.

Menurut perspektif *mainstream* umat Islam, alam akhirat yang di dalamnya terdapat surga dan neraka akan ditemui oleh manusia ketika sudah meninggal dunia. Di alam akhirat ini terdapat beberapa fase “perjalanan” yang harus ditempuh, seperti alam kubur, kiamat, kebangkitan (*ba’ats*), penghitungan amal (*hisab*), dan “jembatan” *shirat al-mustaqim*, dan terakhir surga atau neraka.

Sesungguhnya, istilah “surga” berasal dari kata *Swargaloka* (bahasa Sansekerta), merupakan terma yang biasa dipergunakan oleh orang-orang Syiwa-Budha, yang semakna dengan *jannatun* (جنة). Kata yang disebut terakhir

ini sering diterjemahkan dengan taman atau kebun yang indah menawan, dengan sungai yang jernih mengalir di bawahnya<sup>229</sup>. Surga yang berjumlah tujuh yang disebut '*Ala illiyyin, al-firdaus, al-adn, al-na'im, al-khuld, al-ma'wa, dan Dar al-Salam*, akan diberikan sebagai *reward* bagi orang-orang yang bertaqwa kepada Tuhan.

Sebaliknya, dalam ajaran Syiwa Budha meyakini adanya Alam Bawah, yaitu neraka yang bertingkat-tingkat dan jumlahnya sebanyak jenis siksaan, yaitu neraka *sutala, witala, talatala, mahatala, rasatala, atala* dan *patala*. Adapun dalam Islam, neraka diartikan sebagai *Nâr* yang bermakna api yang menyala, digambarkan sebagai tempat penyiksaan yang mengerikan, dan diperuntukkan bagi manusia yang melanggar aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh agama. Sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an, surat al-Ra'd: 35:

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلُّهَا دَائِمٌ  
وَّظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ

Perumpamaan surga yang dijanjikan kepada orang-orang yang takwa ialah (seperti taman), mengalir sungai-sungai di dalamnya; buahnya tak henti-henti, sedang naungannya (demikian pula). Itulah tempat kesudahan bagi orang-orang yang bertakwa; sedang tempat kesudahan bagi orang-orang kafir ialah neraka.

Menurut Syekh Siti Jenar, Surga atau Neraka tidak akan ditemui di akhirat pasca kematian, melainkan justru di dunia ini. Pendapatnya itu jelas berseberangan dengan pandangan Walisanga serta umat Islam pada umumnya. Hal ini dapat dilihat pada Pupuh *Sinom F* pada 1, 2.

*Dé rambeg olah jiwita / Sèh Siti Jenar kaèksi / Mirkang saking wali sanga / Jemak kiyas dalil kadis / Dumadya nyakra wati / Kasub*

<sup>229</sup>Lihat Q.S. Al- Baqarah, 2 : 265, 266; al-Isra, 17: 91; al-Furqan, 25: 8, 15; Al-Syu'ara, 26: 85; al-Najm, 53: 15; al-Haqqah, 69: 22; al-Ma'arij, 70: 38; al-Insan, 76: 12; al-Ghasyiyah, 88: 10.

*kasubagèng catur / Budyaraddha widayaka / Waskita saliring kawrin / Kang cinipta dunya ing ngaran pralaya*<sup>230</sup>.

*Sarta suwarga naraka / Bagya cilaka pinanggih / Yèku gumelaring dunya / Cocog dalil smara kundi / anal mayit pil kubri / Wayajitu kalabahu / Satuhune wong pejah / Rumaket jiwangga malih / Gaganjaran suwarga lawan naraka*<sup>231</sup>.

Jika dikaji secara mendalam, pemahaman Syekh Siti Jenar mengenai akhirat, surga dan neraka, menunjukkan bahwa ia tidak larut dalam formalisme Islam, yang memahami surga-neraka sebagai puncak nasib manusia di hari akhirat. Baginya, surga-neraka hanyalah makhluk, sama dengan dirinya. Maka tidak mungkin kalau tempat kembali yang sesungguhnya adalah surga, apalagi neraka. Ia malah tidak menjadikan ajaran surga-neraka sebagai basis ajarannya. Ia menerjemahkan surga dan neraka sebagai keadaan hidup di dunia ini; maka baginya surga yang luhur terletak dalam hati yang senang, tenang, tenteram: hati yang damai bersama Tuhan, itulah letak surga tertinggi. Ini bukan berarti Syekh Siti Jenar menyangkal keberadaan surga dan neraka. Apalagi dalam hadits Nabi, dijelaskan bahwa surga itu sesuatu yang tidak dapat dideskripsikan dengan kata atau apapun juga: “mata belum pernah melihat, telinga belum pernah mendengar, dan tidak pernah tergetar dalam hati manusia”.

(١٠٧٢) حَدَّثَنَا يَزِيدُ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ إِسْحَاقَ  
بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي  
الْجَنَّةِ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ (صحيح  
البخارى)

<sup>230</sup>Kenapa jiwa itu tidak diasah / Syekh Siti Jenar betul-betul / Menyimpang dari wali sanga / (serta) ijma', qiyas dan dalil hadits / Berhasil menguasai dunia / Derajat itu tertinggi melalui wacana / Logika seorang intelektual / Waskita terhadap seluruh ilmu pengetahuan / Yang menyebabkan terciptanya dunia yang disebut sebagai alam kematian.

<sup>231</sup>Berikut suwarga dan neraka / (Di mana akan) ditemui kesengsaraan dan kebahagiaan / Begitulah dunia / Sesuai dengan dalil Asmarakandi / *Annalmayit fil kubri / Wayajitu kalabahu* / Sesungguhnya orang mati itu / Kembali menyatu dengan jiwanya / Berpahalakan surga dan neraka..

Hanya saja teologi tentang surga dan neraka ini oleh Syekh Siti Jenar dibawa ke alam konkret kehidupannya, sehingga mampu mendatangkan manfaat real bagi masyarakat. Jadi titik berat Syekh Siti Jenar adalah pada hakikat hidup di dunia ini. Baginya, dunia menjadi tempatnya susah dan sedih, karena rohnya masih terbungkus jasad yang menuntut kebutuhan non-Ilahi. Antara kalbu dan Khaliq masih bermadu, dan memperebutkan pengaruh dari kehidupan raganya, maka surga-neraka memang ada di dunia ini. Maka, jika manusia sudah mengalami kematian dan rohnya memang tidak pernah terpisah dari Allah, ia kembali hidup sempurna, tidak terkena mati, abadi dalam kebahagiaan sejati.

Adapun dalil *Smarakandi* yang dikutip dalam ungkapan tersebut, yakni *Annalmayit fil kubri Wayajitu kalabahu*, kemungkinan adalah *inna al-mayyita fi qubrihi, yajidu khalibahu* (sesungguhnya mayat/ bangkai itu berada di alam kubur, akan menemukan badan wadagnya). Sedangkan *Smarakandi* yang dimaksud, adalah sebutan Jawa untuk ulama Syekh Maulana Malik Ibrahim al-Ghazi al-Samarqandi, penyebar Islam generasi awal di kawasan Asia Tenggara (Moro-Filipina, Malaka, Sumatera dan kawasan Nusantara).

Uraian di atas menunjukkan bahwa ajaran Syekh Siti Jenar sesungguhnya sangat membumi, kontekstual dan menggambarkan refleksi sosial yang sedang berkembang saat itu. Ia tidak mengajarkan pemahaman yang abstrak, sehingga sulit dipahami oleh masyarakat, namun lebih merupakan sentuhan terhadap realitas kehidupan. Argumen yang sering dikemukakan adalah bahwa hidup itu tidak mengenal kematian, langgeng untuk selama-lamanya, *kayun da'im amutu abadan* (حي دائم أموت أبدا). Itulah sebabnya ia berpendapat bahwa dalam dunia ini bukanlah kehidupan. Karena itu manusia bisa mati di dunia alam kematian ini.

*Wda... wda déné sira tunal/ Dadi Wali nora wruh maknané  
tapsir/ . . .Lah rungokna lapalé kang muni/ Kayun da'im amutu  
abadan/ Kamangkono pradikané/ Basa urip tan lampus/ Langgeng  
ing salawasé urip/ Marma donya punika/ dudu aran idhup/*

*Pratandhané sira pejah/ Anèng donya-donya ingaranan pati/ Paman mara rashakna*<sup>232</sup>

Kerangka lain yang dijadikan argumen adalah bahwa orang yang ada di alam kubur nanti akan memperoleh badan, *Wal mayyatu fi ngalamul kubri yujiduka liba'u* (والميت في عالم القبر يوجدك لباع). Karena itu, ia akan menerima neraka dan surga. Itulah keadaan yang ada di dalam dunia sekarang ini sebagai alam kubur.

*Wal mayyatu fi ngalamul kubri/ Yujiduka liba'u tegesnya/ Wong nèng alam kubur olèh/ awak-awakan naming/ Marma antuk nraka suwargi/ Wruhana musa mangkyal*<sup>233</sup>.

Menurut Syekh Siti Jenar, surga dan neraka di dunia ini, sekarang sudah nampak. *Anal jnatu wanra* (أن الجنة والنار), terbentuk dari kejadian yang nyata, berdasarkan wujud dan kejadian dunia<sup>172</sup>. Surga yang luhur terletak dalam perasaan hati yang senang, sementara neraka seperti orang yang duduk dalam kereta yang bagus, tetapi merasa sedih bahkan menangis tersedu-sedu<sup>173</sup>.

Berbeda dengan seorang pedagang keliling yang berjalan kaki sambil memikul beban barang dagangannya, tetapi ia malah bersenandung sepanjang jalan. Ia menyanyikan bermacam-macam lagu dengan suara merdu mengalun, sekali pun ia membawa barang dagangan yang berat sampai ke tempat jauh. Ini berarti, mereka telah menemukan surganya, merasa senang dan bahagia. Ia tidur di rumah penginapan umum, berbantal kayu sebagai kalang kepala, dikerumuni kepinding (Jw.: *tinggi*), tetapi ia dapat tidur nyenyak<sup>236</sup>. Ditegaskan lagi oleh

---

<sup>232</sup>Pupuh G 27.

<sup>233</sup> Pupuh G 28.

<sup>234</sup> Pupuh G.29. *Pangran Jenar manabda rum manis / Tumrap ingkang Paman Pangran Bayat / Mangkana pangandikané / Yen sinarsha yun ngrungu / swarga naraka wujud kakalih / Anal jnatu wanra / Wujudaning mahluk / Turta saking kadadéyan / Jroning kitabmu sinebut tatana lir / Al Ansa punika.*

<sup>235</sup>Pupuh G.30. *Swarga nraka samya wujud kèksi / Tur dinadèkaken saking niyat / Luwih gampang wawatoni / Kabèh wujud kalebur / Tandhanira suwarga mangkin / Ngong bengkas babar pisan / Sawarga kang luhur / Seneng lan condhong ing manah / Nora kurang wong nèng kréta brebes mili / Gojègan ura-ura.*

<sup>236</sup>Pupuh G.31. *Gandhang sindhèn gendhing jenthik manis / Giyak-giyak lawan ura-ura / Kinanthi mèlung swarané / Ywa dumèh amimikul / Géndhong nyunggi*

Siti Jenar bahwa orang yang ada di surga akan mendapatkan segala macam barang yang serba ada. Jika ingin bepergian, serba enak, karena kereta bendi tersedia mondar-mandir ke mana saja. Tetapi jika nerakanya datang, menangislah mereka bersama isteri atau suami dan anak-anak mereka<sup>237</sup>.

## F. Kritik Terhadap Formalisme Beragama

Satu hal yang sangat menarik dari gagasan Syekh Siti Jenar adalah aplikasi kehidupan beragama dari aspek essensinya, bukan pada formalisme beragama. Beragama melibatkan seluruh totalitas kehidupan manusia, baik secara individu maupun sosialnya, dan yang paling penting harus menyentuh kebutuhan essensial dalam konteks ruang dan waktu (*zamân wa al-makân/ time and space*). Dari perspektif inilah konsep Syekh Siti Jenar itu dikaji, sebab kekeliruan menentukan sudut pandang, akan berakibat pada misinterpretasi.

Kebanyakan para pengritik Syekh Siti Jenar berangkat dari teks yang dipahami secara *laterlijk*, tanpa memperhatikan konteks sosial yang terjadi saat itu. Sebagai contoh, ketika ia membuat statement penolakan terhadap amalan syari'ah, dengan ungkapan :” Pada waktu saya mengerjakan shalat, budi saya bisa mencuri. Ketika sedang berzikir, budi saya melepaskan hati, dan menaruh hati pada seseorang, bahkan terkadang menginginkan keduniaan yang banyak”<sup>238</sup>

Ungkapan tersebut sesungguhnya merupakan kritik Syekh Siti Jenar terhadap Islam formal Walisanga, terutama atas model materi dakwah yang dikembangkan. Islam formal yang dimaksud lebih menekankan pada pelaksanaan agama secara fiqih-sentris tanpa spiritualitas, sehingga cara seperti

---

*barang nyanyangking / Ojogan ring Samarang / Ana swarganipun / Rêh seneng parenging manah / Turu bango bantal dingklik akèh tinggi / Jro jiwa sukawirya.*

<sup>237</sup>Pupuh G.32. Wong nèng swarga barang sarwa-sarwi / Yun lumampah kapénak kang badan / Numpang kréta glédhag-glèdhèg / Yèn narakané rawuh / Mrebes mili sagarwa siwi / Liré nrakati susah / Mokal sira tan wruh / Kadhang nglakoni wus paham / Wus tan susah Paman sun jèrèngi malih / Gantya ingsun tatanya.

<sup>238</sup>Naskah Serat Sèh Siti Jenar, gubahan Ki Sasrawijaya, pupuh III Dandanggula, 37.



ini dipandang “kering”. Menurut Syekh Siti jenar, umumnya orang dalam melaksanakan shalat, sebenarnya akal-budinya mencuri, yakni mencuri esensi shalat yaitu keheningan dan kejernihan budi, yang melahirkan *akhlaq al-karimah*. Sifat kekhusyu’an shalat sebenarnya adalah letak aplikasi pesan shalat dalam kehidupan keseharian. Hal semacam ini sebenarnya sudah disinggung dalam al-Qur’an<sup>239</sup>, yakni orang yang melaksanakan shalat namun masih memiliki sifat *riya’* dan enggan mewujudkan pesan kemanusiaan disebut mengalami celaka, dan mendapatkan siksa neraka Wail, sebab ia melupakan makna dan tujuan shalat.

Sebaliknya dalam QS. Al-Mukminun, 23:1-11 disebutkan bahwa orang-orang yang mendapatkan keuntungan adalah orang yang shalatnya khusyu’. Shalat yang khusyu’ adalah shalat yang disertai oleh akhlak : (1) menghindarkan diri dari hal yang sia-sia dan tidak berguna, juga tidak menyia-nyiakan waktu serta tempat dan setiap kesempatan; (2) menunaikan zakat dan sejenisnya; (3) menjaga kehormatan diri dari tindakan nista; (4) menepati janji dan amanat serta sumpah; (5) menjaga makna dan esensi shalat dalam kehidupannya. Mereka itulah yang disebutkan akan mewarisi tempat tinggal abadi: kemanunggalan.

Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman, (yaitu) orang-orang yang khusyuk dalam shalatnya, dan orang-orang yang menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tiada berguna, dan orang-orang yang menunaikan zakat, dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau *budak yang mereka miliki*; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. Barang siapa *mencari yang di balik itu* maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. Dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat (yang dipikulnya) dan janjinya, dan orang-orang yang memelihara sembahyangnya. Mereka itulah orang-orang yang akan mewarisi, (yakni) yang akan mewarisi surga Firdaus. Mereka kekal di dalamnya.

Menginterpretasikan makna khusyu’, sering dipahami sebagai latihan konsentrasi ketika shalat. Padahal, pesan

---

<sup>239</sup>Lihat: Q.S. al-Ma’un, 107: 4-7.

essensialnya adalah agar pikiran dipelihara dan digembalakan supaya tidak liar, sebab hal ini dapat menggagalkan pesan shalat khusyu' tersebut. Khusyu' adalah implikasi dari shalat, sementara shalat hakikatnya adalah eksperimen *manunggal* dengan Gusti. *Manunggal* itu adalah *al-Islam*, penyerahan diri secara totalitas. Oleh karena itu, wajar jika Syekh Siti Jenar menyebut ajaran para wali sebagai ajaran yang telah dipalsukan, dan menyebut shalat yang diajarkan para wali adalah model shalatnya para pencuri.

Melalui *pada* yang lain, Syekh Siti Jenar kembali mengkritik para wali dalam soal pemahaman Rukun Islam. Dikatakan bahwa "*syahadat, shalat, puasa* itu sesuatu yang tidak diinginkan, jadi tidak perlu. Adapun zakat, atau berhaji ke Mekkah, semua itu omong kosong (*palson kabèh*); tidak bisa ditauladani. Itu seluruhnya kedurjanaan budi, penipuan terhadap sesama manusia. Orang-orang dungu yang menuruti para wali (auliya), karena diberi harapan surga di kelak kemudian hari, itu sesungguhnya keduanya orang yang tidak tahu. Lain halnya dengan saya, Syekh Siti Jenar"<sup>240</sup>.

*Sadad salat puwasa tan apti / apadéné jakat, kaji Mekah / Kabèh iku ujar palson / Nora kena kagugu / Wong slam tetep durjanèng budi / Ngapusi kèhing titah / Sinung swarga bésuk / Wong bodho anut oliya / Tur nyatané padha baé ora uning / Séjé Sèh Siti Reta*

"Tidak pernah saya menuruti perintah budi, bersujud-sujud di mesjid mengenakan jubah, pahalanya besok saja, bila dahi sudah menjadi tebal, kepala berbelulang. Sesungguhnya hal itu tidak masuk akal ! Di dunia ini semua manusia adalah sama dengan yang lain. Oleh karena itu saya, Siti Jenar, hanya setia pada satu hal saja, yaitu Gusti Dzat Maha Mulia"<sup>241</sup>.

*Tan anggugu salat lawan dhikir / Jengking-jengking nèng masjid ting krembyah / Nora ana ganjarané / Yèn wus ngapal bathukmu / Sajatiné nora kapanggih / Nèng donya baé padha / Susah amamikul / Lara mangsa datan béda / Marma Siti Jenar mung ngantepi siji / Gusthi dad maha mulya.*

---

<sup>240</sup>Naskah A pupuh E. 30

<sup>241</sup>Naskah A pupuh E. 31

Kritikan Syekh Siti Jenar yang menyebut bahwa syari'at seperti diajarkan para wali adalah "omong kosong belaka", atau "*wis palson kabèh*". Ungkapan inilah yang mengantarkan Syekh Siti Jenar dijustifikasi sebagai ulama yang menolak syari'at. Padahal, ia sama sekali tidak pernah menolak syari'at Islam, melainkan yang ditolak adalah reduksi atas syari'at tersebut. Ia menggunakan istilah "*Kabèh iku ujar palson*", atau pada naskah lain "*iku wis palson kabèh*", yang artinya adalah "itu sudah dipalsukan atau dibuat palsu semua". Artinya, ajaran syari'at Islam sebelumnya adalah murni sebagaimana diajarkan Rasulullah, namun di era para wali sudah dipalsukan semua.

Jadi, yang dikehendaki Syekh Siti Jenar adalah penekanan bahwa syari'at Islam pada masa Walisanga telah mengalami perubahan dan pergeseran paradigma pemaknaan pelaksanaan syari'at. Semuanya hanya menjadi formalitas belaka, sehingga manfaat melaksanakan syari'at menjadi hilang, bahkan menjadi mudharat karena pertentangan yang muncul dari aplikasi formal syari'at tersebut.

Bagi Syekh Siti Jenar, syari'at bukan hanya pengakuan dan pelaksanaan, namun harus berupa penyaksian atau kesaksian. Ini berarti dalam pelaksanaan syari'at harus ada unsur pengalaman spiritual. Maka, bila suatu ibadah telah menjadi palsu, tidak dapat dipegangi, dan hanya untuk membohongi orang lain, maka semuanya merupakan keburukan di bumi. Apalagi sudah tidak menjadi sarana bagi kesejahteraan hidup manusia, malah justru syari'at hanya menjadi alat legitimasi kekuasaan. Yang mengajarkan syari'at juga tidak lagi memahami makna dan manfaat syari'at itu, dan tidak memiliki kemampuan mengajarkan aplikasi syari'at yang hidup dan berdaya guna. Akibatnya, syari'at menjadi hampa makna, dan menambah gersangnya kehidupan rohani manusia.

Jadi, yang dikritik Syekh Siti Jenar adalah shalat yang sudah kehilangan makna dan tujuannya itu. Shalat haruslah

merupakan praktek nyata bagi kehidupan, yakni sebagai bentuk ibadah sesuai dengan bentuk profesi kehidupannya. Orang yang melakukan profesinya secara benar, karena Allah, maka hakikatnya ia telah melaksanakan shalat sejati, shalat yang sebenarnya, atau *shalat daim*. Orientasi kepada Yang Maha Benar, dan selalu berupaya mewujudkan *Manunggaling Kawula Gusti*, termasuk dalam cipta, rasa dan karsa, itulah shalat yang sesungguhnya. Itu pula yang menjadi rangkaian antara *iman*, *Islam* dan *ihsan*.

### G. Implikasi Ajaran Syekh Siti Jenar

Pada bab sebelumnya telah dikemukakan, bahwa Syekh Siti Jenar bersama para muridnya mendapat pressure dari pihak penguasa Kerajaan Demak, yang dilegitimisir melalui fatwa Walisanga. Meski demikian, beberapa murid yang lain berhasil mengembangkan ajaran-ajarannya dengan berbagai macam variasinya: ada yang ekstrem, dan ada yang lunak<sup>242</sup>. Uniknya, tidak semua ajaran yang dikembangkan sesuai dengan sumber dari gurunya, melainkan mengalami elaborasi yang semakin jauh dari konsep dasar Syekh Siti Jenar. Hal ini, barangkali lantaran ajaran yang disampaikan Syekh Siti Jenar sangat interpretable.

Di antara para murid yang disebutkan dalam beberapa *naskah* dan *babad* adalah Ki Gede Banyubiru, Ki Gede Getasaji, Ki Gede Balak, Ki Gede Butuh, Ki Gede Ngerang, Ki Gede Jati, Ki Ageng Tingkir Ngadipurwa, Ki Gede Petalunan, Ki Gede Pringapus, Ki Gede Nganggas, Ki Gede Wanapala, Ki Gede Babadan, Ki Gede Bakilan, Ki Gede Tembalang, Ki Gede Karanggayam, Ki Gede Selandaka, Ki Gede Purwasada, Ki Gede Kebokangan, Ki Gede Kenalas, Ki Gede Waturante, Ki Gede Pataruman, Ki Gede Banyuwangi, Ki Gede Purna, Ki Gede Wanasaba, Ki Gede Kare, Ki Gede Gegulu, Ki Gede Candi di Gunung Pragota, Ki Gede Adibaya, Ki Gede Karurungan,

---

<sup>242</sup>Dr. Purwadi, M.Hum., *Jalan Cinta Syekh Siti Jenar: Gerakan Mistik Kultural Menantang Hegemoni Para Wali* (Yogyakarta: DIVA Press, 2004), hal. 187.

Ki Gede Jatingaleh, Ki Gede Wanadadi, Ki Gede Tambangan, Ki Gede Ngampuhan, Ki Gede Bangsri Panengah, Ki Lonthang Semarang, Ki Adi Bisana, Ki Danabaya, Ki Canthula, Ki Pringgabaya, Pangeran Panggung, Ki Gedheng Plumbon, yang telah keluar dari kemuridan Sunan Gunung Jati, Ki Gedheng Trusmi, Pangeran Trusmi, Ki Gedheng Caruban Girang, Pangeran Cerbon, Ki Anggaraksa, Ki Datuk Pardun yang berasal dari Keling, Ki Jaka Tingkir (Mas Krebet). Mereka tersebar di seluruh Pulau Jawa sejak dari timur sampai ke barat, sehingga ketika terjadi "*mihnah/inquisisi*" terhadap para pengikutnya, sebageian di antara mereka selamat dan tetap mengembangkan ajaran gurunya, meski secara sembunyi-sembunyi.

*Tarekat Akmaliyah*, merupakan salah satu warisan Syekh Siti Jenar yang sampai sekarang masih banyak pengikutnya di Jawa.<sup>243</sup> Tarekat ini diajarkan Syekh Siti Jenar pada sekitar 1527, yang konon silsilahnya mutawatir dari Rasulullah SAW melalui Abu Bakar al-Shiddiq. Pada prinsipnya, yang dituju adalah *manunggaling kawula gusti*. Derajat tertinggi itu bisa dicapai ketika manusia sudah benar-benar lepas dari *basyar* (tubuh)-nya. Tidak ada wirid dengan bilangan tertentu. Jamaah diwajibkan selalu ingat kepada Allah kapan pun, di mana pun, sembari melakukan aktivitas. Tidak ada desah nafas tanpa menyebut Allah. Tata cara yang bebas itu memang menjadi ciri khas Tarekat Akmaliyah ini, sehingga semua orang bebas bertemu Tuhan. Di sini tidak perlu guru, kyai atau *mursyid*. Yang penting, tahu prinsip dan tata caranya, sementara guru hanya merupakan pembimbing, bukan penuntun, karena semua anggota tarekat derajatnya sama. Jamaah baru akan diba'iat, yang lebih merupakan pelajaran mengenai prinsip tarekat. Mereka diberi pengetahuan tentang prinsip *sangkan*, *paran* dan *dumadi*, yakni asal usul, tujuan dan proses kejadian manusia. Menurut tarekat ini, *manungsa*

---

<sup>243</sup>Lihat: Agus Sunyoto, *Suluk Abdul Jalil: Perjalanan Ruhani Syaikh Siti Jenar*, Buku Kedua (Yogyakarta: LkiS, 2003), hal. 243 – dst.

(manusia) adalah singkatan dari *manunggaling rasha*, yaitu penyatuan roh Tuhan pada diri manusia. Pada saat Adam ciptaan. Allah memasukkan rohnya sendiri ke dalam diri Adam, sehingga dipahami bahwa pada diri manusia sudah ada Tuhan.<sup>244</sup>

Di antara para murid, pelanjut ajaran Syekh Siti jenar yang paling utama adalah Ki Ageng Pengging dan Pangeran Panggung yang menguasai ilmu ma'rifat<sup>245</sup>. Ki Ageng Pengging atau Ki Kebo Kenanga adalah pewaris tahta Kerajaan Majapahit dari kakeknya, Brawijaya V. Ia masuk Islam setelah melalui diskusi intensif dengan Syekh Siti Jenar,<sup>246</sup> dan lantaran itu ia meninggalkan gelanggang politik, dan memilih hidup sebagai petani dan guru ruhani yang mengembangkan ajaran Syekh Siti Jenar. Namun, paralel dengan semakin banyaknya murid yang menjadi pengikutnya, muncul kekhawatiran pihak Kerajaan Demak akan bangkitnya kekuatan Pengging yang dapat mengancam hegemoni Demak. Akibatnya, dilakukan upaya penumpasan terhadap Ki Ageng Pengging dan pengikutnya, yang memperoleh dukungan Walisanga, namun tidak pernah berhasil, sampai akhirnya Ki Kebo Kenanga wafat secara wajar. Rupanya, melalui anaknya lah ajaran Ki Ageng Pengging dilanjutkan, yaitu Mas Karebet atau Jaka Tingkir, yang kelak setelah menjadi Penguasa Pajang, bergelar Sultan Hadiwijaya. Adapun ajaran yang dikembangkan pun sama dengan Syekh Siti Jenar : *Manunggaling Kawula Gusti* dan *Sangkan Paraning Dumadi*.

Adapun penerus ajaran Syekh Siti Jenar yang lain adalah Pangeran Panggung, yang menulis karya *Suluk Malang Sumirang*. Pada naskah ini disebutkan bahwa ia sebagai adik tengah Pengeran Ngudung yang dinyatakan sebagai Ki Cakrajaya alias Sunan Geseng. Sementara dalam *Serat*

---

<sup>244</sup>Dr. Purwadi, M.Hum., *Jalan Cinta ... Op.cit.*, hal. 191-192.

<sup>245</sup>Ashad Kusuma Djaya, *Pewaris Ajaran Syekh Siti Jenar: Membuka Pintu Makrifat* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), hal. 11.

<sup>246</sup>Lihat: *Naskah A* (Bab IV) pupuh C.43 – dst.

*Babad Jalasutra*, tertulis bahwa Pangeran Panggung adalah guru Sunan Geseng.<sup>247</sup> *Suluk Malang Sumirang* mengisahkan tentang makna Islam menurut ahli makrifat yang masih kuat memegang kepercayaan Kejawen. Ketegangan pada *Suluk Malang Sumirang* berkaitan dengan teks-teks agama yang *interpretable* dan *debatable*. Pangeran Panggung dihukum mati oleh kerajaan Demak karena dianggap telah melanggar Syara' dan menyebarkan ajaran sesat. Dalam naskah *Suluk Malang Sumirang* ini, ia memang banyak menyindir ahli syari'at<sup>248</sup> :

*Pangunguningsun duk laré cilik/ Nora Selam déning  
asembahyang/ Tan Selam déning panganggé/ Tan Selam déning  
saum/ Nora Selam déning nastiti/ Tan Selam déning tapa/ Nora  
déning laku/ Tan Selam déning aksara/ Nora Selam yèn anut aksara  
ini/ Tiniggal nora esah//*

Renunganku sejak kecil/ Disebut Islam itu bukan karena sembahyang/ Menjadi Islam itu bukan pula lantaran pakaiannya/ Islam itu bukan lantaran puasa/ Islam itu bukan lantaran berhati-hati (terhadap syari'at)/ Islam itu bukan lantaran suka bertapa/ Islam itu bukan lantaran laku/ Islam itu bukan lantaran pandai membaca (al-Qur'an)/ Islam itu bukan lantaran mengikuti Al-Qur'an itu/ Seandainya (al-Qur'an) itu ditinggalkan pun, tidak masalah.

*Selamé ika kadi punendi/ Kang ingaranan Selam punika /  
Déning punapa Selamé/ Pan ing kapir iku/ Nora déning mangan  
babi/ Nadyan asembahyanga/ Yèn durung aweruh/ Ing sejatining  
wong Selam/ Midera anglikasan amontang manting/ Jatiné kapir  
kawak//*

Lantas, Islamnya itu seperti apa ?/ Bagaimana yang disebut Islam itu ?/ Karena apa Islamnya ?/ Orang kafir itu/ Bukan karena makan babi/ meski sembahyang/ kalau belum tahu/ Pada kesejatan Islam/ Keliling ke sana ke mari (naik haji ke Mekah)/ Sebenarnya kPada periode Mataram, yang mengajarkan *Manungaling Kawula Gusti* dan *Sangkan Paraning Dumadi* adalah Syekh Amongraga, sebagaimana disebutkan dalam *Serat Centini*.<sup>249</sup> Ia adalah putra Sunan

---

<sup>247</sup> Ashad Kusuma Djaya, *Op.cit.*, hal. 14.

<sup>248</sup> M. Hariwijaya, *Islam Kejawen, Op.cit.*, hal. 162.

<sup>249</sup> Secara rinci, lihat: Budiono Herusatoto, *Simbolisme Dalam Budaya Jawa*

Giri, yang dalam hidupnya banyak mendalami agama Islam yang berbau tasawuf. Awalnya, ia menentang pemerintahan Sultan Agung di Mataram. Namun, ia dapat dikalahkan oleh putera Bupati Surabaya bernama Pangeran Pekik, atas perintah Sultan Agung, sehingga untuk membalas dendam, ia mengembara mencari *ngelmu tuwa*, melalui Kyai Bajipunarto, sampai akhirnya ia menguasai ajaran *Manungaling Kawula Gusti* dan *Sangkan Paraning Dumadi* dan mengembangkannya.<sup>250</sup>

Pada masa Syekh Amongraga ini ajaran tasawuf Syekh Siti Jenar sudah lebih menampilkan corak “Kejawaan”-nya, daripada keislamannya, apalagi prinsip dasar Syari’at Islam sudah semakin ditinggalkan, sehingga menjadi Mistik Jawa. Mistik Jawa seperti yang dilaksanakan oleh Kyai Bajipunarto dan diajarkan Syekh Amongraga dalam *Serat Centini* ini, kemudian banyak diajarkan, dan disebut-sebut dalam karya sastra para pujangga yang lebih muda setelah zaman Yasadipura II.

Pandangan hidup seperti itu sampai sekarang masih banyak dianut oleh sebagian masyarakat Jawa, dalam bentuk aliran kebatinan. Salah satu aliran kebatinan yang terkenal sampai saat ini adalah *Pangestu* (Paguyuban Ngesti Tunggal). Aliran ini mencari kesatuan atau solidaritas dengan golongan-golongan lain di dalam masyarakat maupun kesatuan dengan Tuhan atau Ketuhanan.<sup>251</sup> Hal ini nampak jelas pada buku *Serat Sasangka Jati* karya R. Soenarto, yang menitikberatkan pembahasan pada “Jawa Sentris”, yakni: sikap hidup orang Jawa dan pandangan hidup orang Jawa<sup>252</sup>.

---

(Yogyakarta: Nanindita, 2001), hal. 68.

<sup>250</sup>Suwardi Endraswara, *Mistik kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa* (Yogyakarta: Narasi, 2003), hal. 98.

<sup>251</sup>S. De Jong, Jr., *Salah Satu Sikap Hidup Orang Jawa* (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1976), hal. 16.

<sup>252</sup>R. Soenarto, *Serat Sasongko Jati*, (Surakarta: Kawedalaken dening Paguyuban Ngesti Tunggal, 1966), hal. 210-218.



Dari uraian di atas, nampak bahwa pengembangan ajaran Syekh Siti Jenar terpola menjadi dua macam. *Pertama*, ajaran yang masih mempertahankan corak tasawuf Islam melalui Tarekat Akmaliah. *Kedua*, ajaran yang mengalami reduksi sehingga berkembang menjadi Aliran Kebatinan Jawa.

## BAB VI

### P E N U T U P

Berdasarkan kajian yang telah dikemukakan pada bab sebelumnya, nampak bahwa ajaran tasawuf Syekh Siti Jenar itu sesungguhnya masih berada dalam frame keislaman, yang mencerminkan pengalaman spiritual Syekh Siti Jenar. Ini nampak dari adanya "benang merah" dengan ajaran *Wahdat al-Wujud* Ibnu 'Arabi, *al-Ittihad* nya Abu Yazid al-Busthami serta *al-Hulul* nya Abu Manshur al-Hallaj. Hal itu dapat dimengerti, mengingat betapa luasnya pengembaraan intelektual dan spiritual yang ditempuhnya, sejak dari Pesantren Giri Amparan Jati, studi di Baghdad sampai di Makkah dan Madinah.

Oleh karena itu, melihat pemikiran dari ajaran tasawufnya tersebut, tidak dapat dijustifikasi sebagai ajaran yang keluar dari kerangka Islam. Sebab apa yang diungkapkan tersebut sebenarnya merupakan konsekuensi logis dari intensitas pemahaman tauhid yang tinggi. Selain itu, apa yang diajarkan Syekh Siti Jenar sesungguhnya sama dengan para ulama sufi sebelumnya yang berhaluan falsafi, yang secara epistemologis sudah dipahami oleh Walisanga.

Persoalan tuduhan keluar dari kerangka Islam, nampak lebih disebabkan adanya kooptasi politis Kerajaan Demak, bukan dari esensi ajaran itu sendiri. Para Walisanga

sesungguhnya sudah memahami jalan pikiran Syekh Siti Jenar, namun pihak kerajaan menganggap apa yang dilakukan Syekh Siti Jenar beserta para pengikutnya, termasuk Ki Ageng Pengging, sangat berpotensi membangun kekuatan baru dan mengancam eksistensi Kerajaan Demak yang mulai berdiri.

Munculnya dua cara pandang keislaman yang nampaknya saling bertentangan tersebut, yakni antara pola Walisanga yang cenderung eksoteris dengan pola Syekh Siti Jenar yang mengedepankan pola esoteris, secara tidak langsung berimplikasi luas kepada pemahaman masyarakat muslim. Di satu sisi melahirkan kelompok muslim yang tetap mempertahankan pola dakwah Walisanga yang berbasis di Pondok Pesantren. Sisi lain, aspek esoterisme Syekh Siti Jenar yang ada awalnya berpangkal dari ajaran Islam, dalam perkembangannya semakin kehilangan “ruh Islam” dan dicampuradukkan dengan budaya asli Jawa. Yang disebut terakhir ini melahirkan Aliran Kebatinan dengan berbagai corak dan ajaran.

Maka, relevansi ajaran dalam Serat Syekh Siti Jenar dengan konteks kekinian, terletak pada pemahaman esoterisme beragama. Yakni, beragama bukan hanya melaksanakan syariat *an sich*, melainkan dibarengi dengan pemahaman terhadap tujuan dan essensi syariat tersebut. Sebab kecenderungan pengamalan ajaran agama secara eksoteris pada setiap era akan selalu ada, dan yang demikian dapat berpotensi melahirkan perbedaan pandangan, lantaran berbeda perspektif, bahkan mudah terkooptasi dengan kepentingan politik. Sebaliknya, dalam perspektif esoterisme, perbedaan pandangan akan hilang setelah memandang kesamaan essensi, sehingga cara pandang yang demikian dapat melahirkan harmonisasi. Namun, antara eksoterisme dan esoterisme bukanlah sesuatu yang harus dibedakan secara diametral, melainkan suatu pemahaman yang perlu dikombinasikan.

Selanjutnya, mengingat masih banyaknya naskah kepastakaan yang mengajarkan Islam esoteris di Nusantara, dan Jawa khususnya, perlu dilakukan penggalian dan penelitian yang intensif oleh para sarjana peminat studi tersebut, guna menambah khazanah keilmuan Islam di Nusantara. Sebab, manfaat lain dari studi naskah Jawa, paling tidak akan menjadi kontribusi penting bagi masyarakat yang selama ini memandang Aliran Kebatinan sebagai “agama Jawa” atau Agama Asli Indonesia, sesungguhnya berpangkal dari esoterisme Islam yang sudah kehilangan citra keislamannya. Oleh karena itu, perlu dilakukan upaya penelitian intensif untuk mengembalikan Aliran Kebatinan yang jumlahnya mencapai ratusan, kepada pangkalannya semula.

Terakhir, dengan mengucapkan *al-hamdu lillâhi rabb al-‘âlamîn*, akhirnya penelitian ini dapat terselesaikan, meskipun sangat disadari, bahwa masih banyak lagi yang harus dikuak dari khazanah kepastakaan Jawa seperti *Serat Syekh Siti Jenar* ini. Mudah-mudah karya ini dapat menjadi pendorong bagi penelitian lebih lanjut bagi diri penulis, maupun para peminat lainnya. *Wallâhu a‘lamu bi al-shawâb*.

## DAFTAR PUSTAKA

### A. Manuskrip

*Seh Siti Jenar*, gubahan Mangundarma tahun 1901, Bahasa Jawa Aksara Jawa Rol. 128.02. (Jakarta: Perpustakaan Nasional Jakarta pada Peti 113, Kode KBG Nomor 673)

*Serat Siti Jenar* gubahan Harjawijaya, diterbitkan oleh Tan Khoen Swie.

*Serat Seh Siti Djenar* gubahan Raden Ngabehi Mangunwijaya tahun 1917, koleksi Prof.Dr. C.Snouck Hurgronje tahun 1936.

*Boekoe Siti Djenar Ingkang Toelèn*, gubahan Kanjeng Soenan Giri Kedaton, ditulis pada tahun 1457 diterbitkan oleh Tan Khoen Swie Kediri tahun 1931;

*Suluk Seh Siti Jenar* dialihbahasakan oleh Sutarti tahun 1981 (Jakarta: Depdikbud, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah)

*Het Boek van Bonang* yang dikompilasikan oleh B.J.O. Schrieke tahun 1916,

### B. Penunjang Lain

‘Arabi, Muhyiddin Ibn, 1139/1972 *al-Futuhāt al-Makiyyah*, {Kairo: al-Hai’at al-Mishriyyat al-‘Ammat li al-Kitab}.

-----, 2001 *Tasawuf Yang Tertindas* (Jakarta: Paramadina).

-----, t.t. *Fushus al-Hikam*, (Beirut: Dâr al-Kitab al’Araby}

Abdul Hadi W.M., 1999 *Kembali ke Akar Kembali ke Sumber*, (Jakarta: Pustaka Firdaus)

- Abdullah, Imran Teuku, 1991 *Hikayat Meukuta Alam: Suntingan Teks dan Terjemahan beserta Telaah Struktur dan Resepsi* (Jakarta: Intermasa)
- Abdullah, Taufiq, 1991 *Islam dan Masyarakat* (Jakarta: LP3ES)
- Affifi, 1964 *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*, (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf).
- Ali, Attabik & Ahmad Zuhdi Muhdlor, 1996 *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta: PP. Krapyak).
- Ali, Yunasril, 1987, *Membersihkan Tashawwuf dari Shirik, Bid'ah dan Khurafat*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya), cet. III.
- Ambary, Hasan Muarif, 2001 *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, (Jakarta: Logos).
- Amin, Ahmad, 1975 *Fajr al-Islâm* (Kairo: t.p.)
- Anis, Ibrahim Anis, dkk., 1972 *Al-Mu'jam al-Wasith* (Mesir: Dar al-Ma'arif), Juz I.
- Anonim, 1954 *Suluk Wali Sanga*, dikeluarkan oleh R. Tanoyo (Surakarta: R. Tanoyo).
- , 1970 *Sejarah Melayu or Malay Annals*, trans. C.C. Brown, (Kuala Lumpur: Oxford University Press)
- , 1967 *Bhagavadgita*, diterjemahkan oleh Njoman S. Pendit, (Jakarta: Lembaga Penyelenggara Penterjemah dan Penerbit Kitab Sutji Weda dan Dhammapada Departemen Agama RI)
- , 1993 *Suluk-suluk Wali Tanah Jawa*, trans. Muhammad Khafid Kasri, ed. (Jakarta: Universitas Indonesia)
- , 1986 *Serat Babad Tembayat 3*, alih aksara & bahasa Mulyono Sastranaryatmo (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan).
- Ansari, Muhammad Abdul Haq, 1993 *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, trans. Achmad Nashir Budiman (Jakarta: Rajawali Press).

- Anshari, Endang Saifuddin, 1982, *Wawasan Islam: Pokok-Pokok Pikiran tentang Islam dan Ummatnya*, (Bandung: Pustaka Perpustakaan Salman ITB).
- Anshori, M. Afif, 2004 *Tasawuf Falsafi Syaikh Hamzah Fansuri* (Yogyakarta: Gelombang Pasang)
- Arberry, A.J, 1972 *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, (London: George Allen & Unwin LTD.).
- Archer, Raymond LeRoy, 1937 "Muhammad Mysticism in Sumatera", JMBRAS, 15.
- Arnold, T.W., 1913 *The Preaching of Islam*, (London: Constable and Company Ltd.).
- Asfahani, Abu Nu'aim al-, 1967 *Hilyat al-Awliya'* (Mesir: Mathba'ah al-Sa'adat, 1387 H).
- Ashraf, Muhammad, 1980, *Mystic Thought in Islam*, (Lahore: Kazi Publication).
- Asy'ary, Abu al-Hasan Ibn Isma'il al-, 1410 *Kitab al-Ibanah 'an Ushul al-Diyânah*, (Madinah: Universitas Islam Madinah).
- Atjeh, H. Aboe Bakar, 1966 *Pengantar Ilmu Tarekat (Uraian Tentang Mistik)* (Djakarta: F.A. H.M.Tawi & Song Bag. Penerbitan)
- Atmodarminto, R, 2000 *Babad Demak dalam Tafsir Sosial Politik* (Jakarta: Millenium Publisher).
- Attas, Syed Muhammad Naquib Al-, 1990 *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Bandung: Mizan)
- , 1969 *Preliminary Statement on A General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesia Archipelago*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia)
- Austin, W.J., 1971 *Sufis of Andalusia*, (London: George Allen & Unwin Ltd.).

- Aydrus, Dr. Muhammad Hasan al-, 1997 *Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Asyraf Hadhramaut dan Peranannya*, trans. Ali Yahya (Jakarta: Lentera Basritama).
- Azra, Azyumardi (peny), 1989 *Perspektif Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia)
- , 2002 *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan).
- , 1994 *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak akar-akar Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*, (Bandung: Mizan)
- , (pim.red.), 2002 *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve).
- , 2000 *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan* (Bandung: Remaja Rosdakarya).
- Bakker, J.W.M., 1976 *Agama Asli Indonesia*, (Yogyakarta: Kanisius)
- Bastin, John dan R. Roolvink, ed., 1970 *Malayan and Indonesia Studies*, (London: Oxford University Press).
- Basyuni, Ibrahim, 1969, *Nasy'at al-Tashawwuf al-Islâmy*, (Kairo: Dar al-Ma'arif).
- Behrend, T.E., 1998 *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia Jilid 4* (Jakarta: Yayasan Obor & Ecole Française D'Extreme Orient).
- Berg, C.C., 1974 *Penulisan Sejarah Jawa*, trans. S. Gunawan (Jakarta: Bh ratara).
- Bratakesawa, 1995 *Filsafat Siti Djenar* (Surabaya: Yayasan Penerbitan Djojoberjo), cet.VII.
- Bruinessen, Martin van, 1992 *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan).
- , 1995 *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan)



- Bukhari, Al-, 1992 *Shahih Bukhari*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 1412H)
- Burckhardt, Titus, 1990, *An Introduction to Sufism*, trans. D.M. Matheson (Wellingborough, Northamptonshire: Credible).
- Chamamah-Soeratno, 1990 “Hakikat Penelitian Sastra”, *Gatra* No. 10/11/12 (Yogyakarta: IKIP Sanata Dharma).
- , 1991 *Hikayat Iskandar Zulkarnain: Analisis Resepsi* (Jakarta: Balai Pustaka).
- Chittick, William C., 2001 *The Sufi Path of Knowledge: Ibn ‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, trans. Ruslani (Yogyakarta: Qalam)
- Ciptoprawiro, Dr. Abdullah, 2000, *Filsafat Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, cet. II)
- Clifford, H. & F.A. Swettenham, 1984 *Dictionary of the Malay Language*, (Taiping: t.p.), jilid I.
- Culler, Jonathan, 1975 *Structuralist Poetics: Structuralism Linguistics and the Study of Literature* (London: Routledge & Kegan Paul)
- , 1981 *The Pursuit of Sign: Semiotic, Literature, Deconstruction* (London: Routledge & Kegan Paul).
- Dahlan, Abdul Aziz, 1991 “Tasawuf Sunni dan Falsafi: Tinjauan Filosofis”, dalam *Ulumul Qur’an*. Vol. II, (Jakarta)
- Dahlan, Abdul Aziz, 1992 *Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (Jakarta: Disertasi Doktor IAIN Syarif Hidayatullah).
- Daudy, Ahmad, 1983 *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nuruddin ar-Raniry*, (Jakarta: Rajawali Press).
- De Graaf, H.H. & TH. Pigeaud, 2001 *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI* (Jakarta: Grafiti Press).
- Departemen Agama RI., 1987/88 *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur’an Dept. Agama RI.).

- Djaya, Ashad Kusuma, 2004, *Pewaris Ajaran Syekh Siti Jenar: Membuka Pintu Makrifat* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004).
- Drewes, G.J.W., 2002 *An Early Javanese Code of Muslim Ethics*, trans. Wahyudi, S.Ag., *Perdebatan Walisongo Seputar Makrifattullah* (Surabaya: ALFIKR)
- , dan L.F. Brakel, 1986 *The Poems of Hamzah Fansuri*, (Dordrech-Holland: Foris Publications-KITLV).
- Echols, John M. Echols & Hassan Shadly, 1996 *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: PT. Gramedia)
- Endraswara, Suwardi, 2003 *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa* (Yogyakarta: Narasi)
- Fakhry, Majid, 1983 *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia University Press)
- Fandi, Muhammad Thabit al-, dkk., 1993 *Dâiraṭ al-Ma'ârif al-Islâmy*, vol. I, ( Kairo: Insisyyarat).
- Fang, Liauw Yock, 1993 *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*, Jilid II (Jakarta: Erlangga)
- Fazlurrahman, 1984 *Islam*, trans. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka Salman)
- Garrahan, Gilbert J., 1982 *A Guide to Historical Method* (New York: Fordham University Press).
- Ghalab, Muhammad, 1956 *al-Tashawwuf al-Muqârin*, (Kairo: Maktabat al-Nahdat).
- Ghazali, Al-, 1980 *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Juz I (Beirut: Dâr al-fikr).
- , 1964 *Mi'raj al-Sâlikîn* (Kairo: Silsilat al-Tsaqâfat al-Islâmiyyat).
- , 1343 *Misykat al-Anwar* (Mesir: Al-Mathba'at al-'Arabiyyat), cet.I.

- , 1964 *Mizân al-'Amal*, Sulaiman Dunya (Ed.) (Kairo: Dâr al-Ma'ârif).
- , 1968 *Ma'ârij al-Quds fî Madârij Ma'rifaṭ al-Nafs*, ( al-Syekh Muhammad Musthafa Abu al-A'la (Ed.) (Kairo: Maktabaṭ al-Jundi)
- Gibb, H.A.R., 1945 *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press)
- ., 1961 *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill)
- Graaf, H.J. de & TH.Pigeaud, 2001 *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI* (Jakarta: Grafiti-KITLV).
- Groeneveld, W.P., 1960 *Historical Notes an Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources*, (Jakarta: Bhatara).
- Grunebaun, Gustave E. von, (ed.), t.t. *Islam Kesatuan dalam Keragaman*, trans. Effendi N. Yahya (Jakarta).
- Haddad, Abdullah Ibn Alwi al-, t.t. *Kitab al-Nafâ'is al'Uluwiyyaṭ fî al-Masâ'il al-Shufiyyaṭ*, (Kairo: Narhba' al-Halaby).
- Haddad, Al-Habib Alwi bin Thahir al-, 1995 *Al-Madkhal ilâ Târikh Dukhul al-Islâm ilâ Jazâir al-Syarq al-Aqshâ*, trans. Dhiya Shahab, *Sejarah Masuknya Islam di Timur Jauh*, (Jakarta: Lentera Basritama)
- Haddad, Allamah Sayid Abdullah, 1986 *Risâlaṭ al-Mu'awwanaṭ wa al-Mudhâharaṭ wa al-Muwâzaraṭ*, trans. Muhammad al-Baqir, *Thariqah Menuju Kebahagiaan*, (Bandung: Mizan).
- Hadiwijono, Harun, 1982 *Iman Kristen* (Jakarta: BPK Gunung Mulia).
- Haikal, Muhammad Husain, 1969 *Hayat Muhammad*, (Kairo: Mathba'aṭ al-Sunnaṭ al-Muhammadiyah)
- Hakim, Su'ad al-, 1401/ 1981 *Mu'jam al-Shufi: Al-Hikmah fî Hudûd al-Kalimah* (Beirut: Dandarrah).

- , 1988, "*Wahdat al-Wujûd*", *Al-Mawsu'ah al-Falsafiyyah al-'Arabiyyah*, diedit oleh Ma'an Ziyadah, (Beirut: ma'had al-Inma' al-'Arabi)
- Hall, D.G.E. (Ed.), 1961 *Historians of South East Asia (Historical Writing on the People of Asia)* (London: Oxford University Press).
- Hamka, t.t. *Sejarah Umat Islam* (Jakarta: Nusantara)
- , 1984, *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Pustaka Panjimas)
- Hariwijaya, M, 2003 *Kisah Para Wali* (Yogyakarta: Nirwana).
- , 2004 *Islam Kejawen: Sejarah, Anyaman Mistik dan Simbolisme Jawa*, (Yogyakarta: Gelombang Pasang).
- Harvey, Van A., *The Encyclopedia of Religions*,. 6
- Hasan Ibrahim Hasan, 1979 *Tarikh al-Islam* (Kairo: Maktabat al-Nahdhat).
- Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethic*,
- Hasymy, A., 1993 *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia (Kumpulan Prasaran pada Seminar di Aceh)*, (Bandung: PT. Al-Ma'arif).
- Herusatoto, Budiono, 2001 *Simbolisme Dalam Budaya Jawa* (Yogyakarta: Hanindita Graha Widia)
- Hilmy, Mustafa, 1982 *Manhaj Ulamâ al-Hadîts wa al-Sunnat fî Ushûl al-Dîn (Ilm al-Kalam)*, (Kairo: Dar al-Da'wat)
- Hornby, A.S., 1974 *Oxford Advance Learner's Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press).
- Hujwiri, Ali ibn 'Usman al-, 1993 *Kasyf al-Mahjub*, trans. Suwardjo dan Abdul Hadi W.N (Bandung: Mizan)
- Husaini, S.A.Q. 1970 *The Pantheistic Monism of Ibn Arabi*, (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf)
- Ibn Hanbal, t.t. *Musnad*, (Beirut: Dar al-Ma'rifat)

- Ibrahim, Ahmad (Ed.), 1985 *Readings on Islam in Southeast Asia*, (Singapore: Institut of Southeast Asian Studies).
- Izutsu, Toshihiko, 1983 *Sufisme and Taoisme: A Comparative Study of Key Philosophical Concept*, (Tokyo: Iwanami Shoten Publisher)
- Jily, Abd al-Karim al-, 1316 *Al-Insân al-Kamil*, vol.I (Kairo: t.p.)
- Jong, S. De, Jr., 1976 *Salah Satu Sikap Hidup Orang Jawa* (Yogyakarta: Yayasan Kanisius)
- Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, vol. I no.1, Juli-Desember 1998.
- Kalabadzi, Abu Bakar Muhammad al-, 1980 *al-Ta'arrufli Madzhab Ahl al-tashawwuf* (Kairo: Maktab Kulliyat Uzhiriyyat)
- Kartodirdjo, Sartono, 1968 *Lembaran Sejarah II* (Agustus)
- Kazi, A.K., & J.G. Flyn, 1984 *Muslim Sects and Divisions* (London: Kegan Paul International).
- Khan, M. Rafik, 1967 *Islam In China*, trans. Sulaiman Shah SH, (Jakarta: Tinta Mas).
- Koentjaraningrat, 1984 *Kebudayaan Jawa*, (Jakarta: tp ).
- Krippendorff, Klaus, 1991 *Content Analysis: Introduction to its Theory and Methodology*, trans. Farid Wajidi, (Jakarta: Rajawali Press).
- Lubis, Muchtar, 1990 *Indonesia: Land Under The Rainbow*, (Singapura: Oxford University Press).
- Madjid, Nurcholish (ed.), 1984 *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang)
- Mahmud, Abd al-Qadir, 1966 *al-Falsafat al-Shufiyat fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif).
- Ma'luf, Louis, 1937 *Al-Munjid*, (Beirut: Dâr al-Ma'rifat).
- Marco Polo, 1926 *The Travels of Marco Polo*, trans. W. Marsden, (London: J.M. Dent And Sons Ltd.)

- Marrison, G.E., 1951 *"The Coming of Islam to East Indies"* **JMBRAS**, 24.
- Massignon, Louis, 1982, *The Passion of "al-Hallaj: Mystics and Martyr of Islam,,* trans. Herbert Mason, (Princeton: Princeton University Press)
- Meilink. M.A.P -Roelofs, 1962 *Asian Trade and European Influence*, (The Hague: Martinus Nijhoff)
- Montefiore, Alan (Ed.), 1983, *Philosophy in France Today*, (Cambridge: Cambridge University Press)
- Moorhead, F.J., 1965 *A History of Malaya and Her Neighbours*, (Kuala Lumpur: Longmans of Malaysia Ltd.).
- Morgan, K.W., ed., 1959 *Islam the Straight Path*, (Nw York: TheRoland Press Company).
- Morley, J.A.E., 1956 *"The Arabs and the Eastern Trade"*, **JMBRAS**, 29.
- Muh. Yamin, 1962 *Tatanegara Madjapahit*, I, (Djakarta: Prapantja).
- Mulkan, Abdul Munir, 2001 *Ajaran dan Kematian Syaikh Siti Jenar*, cet. I (Yogyakarta: Kreasi Wacana).
- , 2001 *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam – Jawa* (Yogyakarta: Bentang Budaya)
- , 2002 *Ma'rifat Burung Surga dan Ilmu Kasampurnan Syekh Siti Jenar* (Yogyakarta: Kreasi Wacana).
- Murata, Sachiko, 1977 *The Tao of Islam* (Bandung: Mizan).
- Muslim, t.t. *Shahîh Muslim*, Syarah al-Nawawi, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyat.)
- Mutawaly, Dr. Abd al-Sattar al-Sayyid, 1984 *Adab al-Zuhd fi al-'Ashr al-'Abbasy* (Kairo: Al-Hai'at al-Mishriyyat al-'Ammat li al-Kitab).
- Najib, Mahmud Zaki, t.t. *Jabir ibn Hayyan* (Beirut: al Markaz al-'Arabi li al-Tsaqafat wa al-'Ulum).

Tasawuf Syaikh Siti Jenar dalam Kepustakaan Jawa

Nasr, Sayyed Hossein, 1979, *Ideals and Ralities of Islam*, (London: Unwin Paperbacks,).

-----, 1969 *Three Muslim Sages*, (London: Harvad University Press).

Nasution, Muhammad Yasir, 1988 *Manusia Menurut Al-Ghazali*, (Jakarta: Rajawali Press).

Nasution, Harun, et.al., 1992 *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan).

-----, 2002 *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan* (Jakarta: UI Press).

-----, 1979, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press,), jilid 2.

-----, 1985 *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang)

Nicholson, Reynold A., 1974 *The Mystics of Islam*, (London & Boston: Routledge and Kegan Paul)

Noer, Kautsar Azhari, 1995 *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina).

Othman, Ali Isa, 1987 *The Concept of Man in Islam in the Writings of Al-Ghazali*, trans. Johan Smith, dkk. (Bandung: Pustaka Salaman ITB)

Pangeran Wangsakerta Panembahan Cirebon, 1984/85 *Nagarakretabhumi*, ditransliterasikan dan disunting oleh Drs. Atja & Dr. Ayatrohaedi, (Yogyakarta: Proyek Penelitian & Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi) Depdikbud)

Pigeaud, Th. G., 1967 *Literature of Java*, 3 vol (Netherlands: The Hague).

-----, 1960 *Java in the 14<sup>th</sup> Century: A Study in Cultural History. The Nagara-kertagama by Rakawi Prapanca of Majapahit, 1365 AD*, jilid I (The Hague: Martinus Nijhoff)

- Poedjosoebroto, R., 1978 *Wayang Lambang Ajaran Islam* (Jakarta: Pradnya Paramita)
- Poerbatjaraka, R.M.Ng., 1964 *Kapustakan Jawi* (Jakarta: Bhratara)
- Poesponegoro, Marwati Djoened & Nugroho Notosusanto, 1990 *Sejarah Nasional Indonesia II* (Jakarta: Balai Pustaka).
- Prabowo, Dhanu Priyo, 2003 *Pengaruh Islam Dalam Karya-karya Ranggawarsita* (Yogyakarta: Narasi)
- Pradopo, Rachmat Djoko, 1991 *Dewa Telah Mati: Kajian Strukturalisme Semiotik* (Bandung: Studi Ilmu-ilmu Sastra PPS Universitas Padjadjaran).
- Punyatmadja, I B. Oka, 1976 *Pancha Çradha* (Denpasar: Parisada Hindu Dharma Pusat)
- Purwadi, Dr. M.Hum, 2002 *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa: Refleksi atas Religiositas Serat Bima Ruci* (Yogyakarta: Media Pressindo).
- , 2004 *Jalan Cinta Syekh Siti Jenar: Gerakan Mistik Kultural Menantang Hegemoni Para Wali* (Yogyakarta: DIVA Press)
- Qasyyani, Abd al-Razzaq al-, t.t. *Kitab Syarh 'ala Fushus al-Hikam Muhyi al-Din Ibn 'Arabi*, (Mesir: Al-Mathba'ah al-Maimaniyyah, t.t.).
- Qusyairi, Abi al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-, t.t. *Al-Risalat al-Qusyariyat fi 'Ilm al-Tashawwuf*, (Beirut: Dar al-Khair.)
- Rahman, Budhy Munawar (Ed.), 1994 *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina).
- Recoeur, Paul, 1974, *The Conflict of Interpretation*, (Evanston: Northwestern University Press)
- Reid, Anthony dan Lance Castle, ed., 1979 *"Pre-Colonial State System in Southeast Asia: The Malay Peninsula, Sumatera, Bali-Lombok, South Celebes"*, MBRAS.



-----, 1969 *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain 1858-1898*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press)

-----, 1988 *Southeast Asia in the Age Commerce 1450-1680*, (New Haven & London: Yale University Press).

Rene Wellek dan Austin Warren, 1990 *Theory of Literature*, trans. Melani Budianta (Jakarta: Gramedia).

Riffaterre, Michael, 1978 *Semiotic of Poetry* (London: Indiana University Press)

Rinkes, D.A., 1989 *Orang-orang Suci dari Jawa II: Syeh Siti Jenar di Muka Pengadilan*, disunting oleh Nana Nurlina dan diterjemahkan oleh M. Soenjata Kartadarmadja (Jakarta: Depdikbud).

Robson, S.O., 1981 "Java at The Crossroads: Aspects of Javanese Cultural History in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Centuries", dalam *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde* (Leiden: 'S-Gravenhage- Martinus Nijhoff)

Said, Mohammad, 1980 *Aceh Sepanjang Abad*, (Medan: Penerbit Waspada)

Saksono, Widji, 1996 *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Walisongo*, (Bandung: Mizan).

Sasrawidjaja, Raden, 1958 *Syaikh Siti Jenar* (Djogdjakarta: Keluarga Bratakesawa)

Schacht, Joseph & C.E. Bosworth, eds., 1979, *The Legacy of Islam*, (Oxford: Oxford University Press)

Schrieke, Bertram Johannes Otto, 1916 *Het Boek van Bonang* (Utrecht: t.p.).

Segers, Rien T., 1978 *The Evaluation of Text* (Lisse: The Peter de Ridder Press).

Shihab, Alwi, 2001 *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan)

- Sholikhin, Muhammad, 2004 *Sufisme Syekh Siti Jenar: Kajian Kitab Serat dan Suluk Siti Jenar* (Yogyakarta: Narasi)
- Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1974).
- Simon, Hasan, 2004 *Misteri Syekh Siti Jenar: Peranan Walisongo Dalam Mengislamkan Tanah Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)
- Simuh, 2003 *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, (Jakarta: TERAJU)
- , 1988 *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita, Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI Press).
- Soebardi, S. 1975 *The Book of Cebolek: A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes. A Contribution to the Study of the Javanese Mystical Tradition* (Den Haag: The Hague Martinus Nijhoff)
- Soedjatmoko et.al. (Ed.), 1965 *An Introduction to Indonesian Historiography* (Ithaca: Cornell University Press).
- Soenarto, R., 1976 *Serat Sasongko Jati*, (Surakarta: Kawedalaken dening Paguyuban Ngesti Tunggal)
- Sofwan, Ridin, et.al., 2000 *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa Menurut Penuturan Babad* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).
- Steenbrink, Karel A, 1986 *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen* (Jakarta: LP3ES).
- , 1995 "Qur'an Interpretations of Hamzah Fansuri (CA. 1600) and Hamka (1908-1982): A Comparison", dalam *Studia Islamika*, Vol.2, No.2.
- Sudardi, Bani 2003 *Sastra Sufistik: Internalisasi Ajaran-ajaran Sufi dalam Sastra Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai)
- dan Ahmad Taufiq, 2000 *Sastra Mistik Indonesia* (Surakarta: Sebelas Maret University Press).

- Sulastin Sutrisno, Darusuprpta dan Sudaryanto, 1985 *Bahasa Sastra Budaya* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press).
- Sulendraningrat, Rahman, 1983 *Sejarah Hidup Walisongo* (Ttp.: Kucing).
- Sulendraningrat, Sulaeman, 1982 *Babad Tanah Sunda* (Cirebon: tp).
- , 1972 *Babad Tjirebon*, (Jakarta: Bhatara)
- , 1972 *Purwaka Tjaruban Nagari*, (Jakarta: Bhatara).
- Sumaryono, E., 1999, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius)
- Sunan Giri Kedhaton, 1931 *Boekoe Siti Djenar Ingkang Toelen* (Kediri: Tan Khoen Swie).
- Sunyoto, Agus, 2003-2004 *Suluk Abdul Jalil: Perjalanan Ruhani Syaikh Siti Jenar*, jilid I – V (Yogyakarta: LKiS).
- , 2005 *Suluk Malang Sungsang: Konflik dan Penyimpangan Ajaran Syaikh Siti Jenar*, buku VI dan VII (Yogyakarta: LKiS).
- Syahrastani, Muhammad Ibn Abd al-Karim al-, 1951 *al-Milal wa al-Nihal* (Kairo: Ibn Fath al-Badran)
- Syaltut, Mahmud, 1966 *al-Islâm ‘Aqîdat wa Syarî’at*, (Kairo: Dar al-Qalam).
- Syaraf, Muhammad Jalal, 1990 *Al-Hallaj*, (Iskandariyah: Muassasat al-Tsaqâfat al-Jami’iyyat).
- Syarif, M.M. (ed.), 1963 *A History of Muslim Philosophy* (Wesbaden: Otto Harasowitz)
- Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghunaimi al-, 1979 *Madkhal ila al-Tashawwuf fi al-Islamy*, (Kairo : Dar al-Tsaqafat li al-Thaba’at wa al-Nasyr)
- Tanoyo, R., (Ed.) 1954 *Suluk Wali Sanga* (Surakarta : Tanoyo).

- , t.t. *Walisana (Babad Para Wali disandarkan pada karya Sunan Giri II)* (Solo: Sadu Budi)
- Teeuw, Andries, 1984 *Sastra dan Ilmu Sastra, Pengantar Teori Sastra* (Jakarta: Pustaka Jaya)
- Thabari, al-, 1963 *Tarikh al-Thabari* (Kairo: Dar al-Ma'arif), jilid V; jilid IV.
- Thalibi, 'Ammar, t.t. *Arâ Abi Bakr Ibn al-'Arabi al-Kalâmiyyat*, (Aljazair: al-Syirkat al-Wathaniyyat).
- Thusy, Abi Nashr al-Sarra al-, 1960 *al-Luma'*, ditahkik oleh Abd al-Halim Mahmud dan Thaha Abd al-Baqi Surur (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsat, 1380 H)
- Tibbets, G.R., 1979 *A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia*, (Leiden & London: E.J. Brill).
- Tim Penyusun Naskan Teks Book, 1981/1982 *Pengantar Ilmu Tasauf*, (Medan: Proyek PPTA/IAIN Sumatera Utara)
- Tim, 1997 *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve)
- Ting, Dawood C.M., 1963 "Kebudayaan Islam di Tiongkok", dalam *Islam Jalan Mutlak*, (Jakarta: PT Pembangunan)
- Tjandrasasmita, Uka, 1976 *Sepintas Mengenai Peninggalan Kepurbakalaan Islam di Pesisir Utara Jawa*, (Jakarta : Proyek Pelita Pembinaan Kepurbakalaan Islam dan Peninggalan Nasional, Departemen P & K).
- , 2000 *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-kota Muslim di Indonesia Dari Abad XIII sampai XVIII Masehi* (Kudus: Menara Kudus).
- Trimingham, J. Spencer, 1973 *The Sufi Order in Islam*, (London: Oxford University Press)
- Valiuddin, Mir, 1981, *The Quranic Sufism*, (Delhi: Motilal Banarsidass).

- Veth, P.J., 1978 *Java, Geographisch, Etnologisch, Historisch*, Tweede deel (Haarlem: De Erven F. Boln)
- Vlekke, Bernard H.M., 1965 *Nusantara: A History of Indonesia* (The Hague: W. Van Hoeve Ltd.).
- Wajdi, Muhammad Farid (Ed.), 1971 *Dâirah al-Ma'ârif al-Qarn al-Isyrîn*, Juz III (Beirut: Dâr al-Ma'rifah)
- Wiryapanitra, 1996 *Babad Tanah Jawa: Kisah Kraton Blambangan dan Pajang* (Semarang: Dahara Prize).
- Wolters, O.W., 1967 *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya* (Ithaca, New Yorl: Cornell University Press)
- Woodward, Mark R., 1989 *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in The Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: The University of Arizona Press).
- Yuanzhi, Prof. Kong, 2000 *Muslim Tionghoa Cheng Ho: Misteri Perjalanan Muhibah di Nusantara*, penyunting Prof.H.M.Hembing Wijayakusuma (Jakarta: Pustaka Populer Obor).
- Zaehner, R.C., 1972, *Hindu and Muslim Mysticism*, (New York: Schocken Books)
- Zainuddin, Ailsa, 1970 *A Short History of Indonesia*, (New York: Praeger Publisher)
- Zarkasyi, Effendi, 1983 *Unsur Islam Dalam Pewayangan* (Bandung: PT Al-Ma'arif).
- Zoetmulder, P.J, 1991 *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama).
- Zuhri, K.H.Syaifuddin, 1979 *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, (Bandung: PT Al-Ma'arif).

**LEMBAR**  
**HASIL PENILAIAN SEJAWAT SEBIDANG ATAU *PEER REVIEW***  
**KARYA ILMIAH : BUKU**

Judul Buku : *Tasawuf Syaikh Siti Jenar Dalam Kepustakaan Jawa*

Penulis Buku : **Dr. H. M. Afif Anshori, M. Ag**

Identitas Buku :  
a. ISBN : 978-602-8686-32-7  
b. Edisi : 1  
c. Tahun terbit : 2014  
d. Penerbit : Idea Press Yogyakarta  
e. Jumlah halaman : 552 halaman

Kategori Publikasi Karya Ilmiah : ☒ Buku Refrensi

Buku kategori yang tepat : ☐ Buku Monograf

Hasil Penilai Peer Review :

Komponen Yang Dinilai 0 %	Nilai Maksimal Buku 40		Nilai Akhir yang Diperoleh 32,4
	Refrensi <input checked="" type="checkbox"/>	Monograf <input type="checkbox"/>	
a. Kelengkapan unsur isi buku (20%)	17		6,8
b. Ruang lingkup dan kedalaman pembahasan (30%)	25		10
c. Kecukupan dan kemutakhiran data/informasi dan metodologi (30%)	24		9,6
d. Kelengkapan unsur dan kualitas penerbit (20%)	15		6
<b>Tota = (100%)</b>			

Bandar Lampung, Februari 2016

Riviewer 1

**Prof. Dr. H. Nasor, M. Si.**

Jabatan : Guru Besar/Fak. Dakwah dan Ilmu Komunikasi IAIN Raden

: Intan Lampung

Bidang Ilmu : *Ilmu Komunikasi*

Asal Instansi : IAIN Raden Intan Lampung

**LEMBAR**  
**HASIL PENILAIAN SEJAWAT SEBIDANG ATAU *PEER REVIEW***  
**KARYA ILMIAH : BUKU**

Judul Buku : *Tasawuf Syaikh Siti Jenar Dalam Kepustakaan Jawa*

Penulis Buku : **Dr. H. M. Afif Anshori, M. Ag**

Identitas Buku : a. ISBN : 978-602-8686-32-7  
b. Edisi : 1  
c. Tahun terbit : 2014  
d. Penerbit : Idea Press Yogyakarta  
e. Jumlah halaman : **552** halaman


Kategori Publikasi Karya : ☐ Buku Refrensi

Buku kategori yang tepat : ☒ Buku Monograf

Hasil Penilai Peer Review :

Komponen Yang Dinilai 80 %	Nilai Maksimal Buku 40		Nilai Akhir yang Diperoleh 32
	Refrensi <input checked="" type="checkbox"/>	Monograf <input type="checkbox"/>	
a. Kelengkapan unsur isi buku (20%)	15		6
b. Ruang lingkup dan kedalaman pembahasan (30%)	25		10
c. Kecukupan dan kemutakhiran data/informasi dan metodologi (30%)	25		10
d. Kelengkapan unsur dan kualitas penerbit (20%)	15		6
<b>Tot:= (100%)</b>			

Bandar Lampung, Pebruari 2016  
Riviewer 1



**Prof. Dr. H. M. A. Achlami, HS, M.A**

Jabatan : Guru Besar/Fak. Dakwah dan Ilmu Komunikasi IAIN Raden Intan  
: Lampung  
Bidang Ilmu : *Tasawuf*  
Asal Instansi : IAIN Raden Intan Lampung